H I S T O I R E



Éric Roulet

L'évangélisation des Indiens du Mexique

Impact et réalité de la conquête spirituelle (XVIe siècle)

Presses universitaires de Rennes

L'évangélisation des Indiens du Mexique

Impact et réalité de la conquête spirituelle (XVIe siècle)

Éric Roulet

Éditeur : Presses universitaires de Rennes
Année d'édition : 2008
Date de mise en ligne : 24 février 2015
Collection : Histoire
ISBN électronique : 9782753530744



Édition imprimée
ISBN : 9782753505629
Nombre de pages : 322
Référence électronique
ROULET, Éric. *L'évangélisation des Indiens du Mexique : Impact et réalité de la conquête spirituelle (XVIe siècle).* Nouvelle édition [en ligne]. Rennes : Presses universitaires de Rennes, 2008 (généré le 23 août 2016). Disponible sur Internet : <http://books.openedition.org/pur/3526>. ISBN : 9782753530744.

La conquête de Mexico par Hernán Cortés en 1521 conduit à l'établissement de l'autorité du roi d'Espagne sur tout le pays et ouvre la conquête des âmes. Nombre de religieux franchissent l'océan atlantique afin de convertir les populations indigènes. Mais comment les Indiens du Mexique central ont-ils accepté et vécu le christianisme au XVIe siècle ?
Si l'évangélisation a fait l'objet de nombreuses études, notamment dans ses aspects doctrinaux, jamais un quelconque bilan n'a été entrepris. Les documents d'archive, et en particulier la production indienne trop longtemps négligée, permettent d'appréhender autrement la réalité de l'évangélisation et d'en mesurer l'impact. Car si la conquête spirituelle fut assurément une grande aventure humaine, elle connut aussi de nombreux déboires et désillusions.

ÉRIC ROULET

Éric Roulet, agrégé d'histoire, docteur en histoire, enseigne à l'université de Reims. Ses travaux portent sur la genèse de la société coloniale de la Nouvelle-Espagne. Il a publié *Parlons nahuatl. La langue des Aztèques* en collaboration avec Jacqueline de Durand-Forest et Danièle Dehouve (L'Harmattan, 1999) et *L'Histoire ancienne du Mexique selon Mariano Veitia* (L'Harmattan, 2000).

NOTE DE L'ÉDITEUR

Avec le soutien du Centre d'Études et de Recherche en Histoire Culturelle, université de Reims
Champagne-Ardennes.

En couverture : *Le baptême*, détail du codex Telleriano-Remensis, Austin, fol. 46 r°.

Ouvrage numérisé avec le soutien du Centre national du livre.

SOMMAIRE

Remerciements

1 Nous tenons à exprimer tout d'abord notre gratitude à Bernard Grunberg qui est à l'origine de cette recherche et nous a invité à cette réflexion sur les débuts de la société de la Nouvelle-Espagne. Nous remercions Jacqueline de Durand-Forest, Guilhem Olivier, Ethelia Ruiz Medrano pour les échanges que nous avons eus ensemble pour progresser sur ce matériau difficile. Nous remercions Patrick Lesbre et Michel Graulich pour leurs remarques à propos du monde indigène et des rites préhispaniques et Alain Lotodé pour ses recommandations à propos de la théologie de l'Eglise.

2 Nous tenons à souligner la disponibilité des personnels de la Bibliothèque nationale de France (section des manuscrits orientaux), de la Bibliothèque franciscaine des Capucins de Paris, des Archives nationales de Madrid, de la Bibliothèque nationale de Madrid, des Archives générales des Indes de Séville, des Archives générales de la Nation et des Archives historiques de l'Institut national d'anthropologie et d'histoire de Mexico.

3 Nous remercions le Centre d'études et de recherche en histoire culturelle (CERHIC-EA 2616) de l'Université de Reims-Champagne-Ardenne pour son aide financière pour nos déplacements en Espagne et au Mexique afin de consulter les différents fonds indispensables à une telle enquête et pour cette publication. Nous remercions le Centre d'études mexicaines et centraméricaines pour son accueil à Mexico et la mise à notre disposition de sa bibliothèque.

4 Enfin, ce travail doit beaucoup à ceux qui parents, enfants et amis nous ont soutenu pendant toutes ces années. Il n’aurait pu exister sans l’attention et les relectures de notre femme Sophie.

Liste des abréviations

Les archives

1 AGI Archives générales de Indias, Séville, Espagne.
gob. : gobierno.
A. de Mex. : Audiencia de México.
ind. : indiferente.
ind. gen. : indiferente general.
jus. : justicia.

2 AGN Archives générales de la Nation, Mexico, Mexique.
BN : bienes nacionales.
GP : general de parte.
HJ : hospital de Jesús.

3 AHMP Archives historiques de la municipalité de Puebla, Mexique.
ACP : Actas de cabildo de Puebla.

4 AHN Archives historiques nationales, Madrid, Espagne.
inq. : inquisición.
div. : diversos.

5 BLB Bibliothèque Bancroft, Université de Berkeley, États-Unis d'Amérique.

6 BNF Bibliothèque nationale de France, Paris, France.

7 BNM Bibliothèque nationale de Madrid, Espagne.

8 BPM Bibliothèque du Palais, Madrid, Espagne.

9 LCW Bibliothèque du Congrès, Washington, États-Unis d’Amérique.

10 MNAM Archives historiques de l’INAH, Mexico, Mexique.
GO : collection Gómez de Orozco.

11 RAH Académie royale d’Histoire, Madrid, Espagne.

Les sources imprimées

12 *ACM Actas de cabildo de la ciudad de México*, Mexico.

13 *ACT/ABL The Tlaxcalan actas*, A.J.O. Anderson, F. Berdan, J. Lockhart (éd.), Salt Lake City.

14 *ANM* A. Millares Carlo, J. I. Mantecón, *Índice y extractos de los protocolos del archivo de notarias de México DF*, Mexico.

15 *B/AP America pontificia. Primi saeculi evangelizationis 1493-1592*, J. Metzler (éd.), Rome.

16 *B/HER* F. J. Hernáez, *Colección de bulas, breves y otros documentos relativos a la iglesia de américa y Filipinas*, Bruxelles.

17 *BAS* Fr. D. de Basalenque, *Historia de la provincia de San nicolás de Tolentino de Michoacán del orden de NPS Agustín,* Mexico.

18 *BM* J. García Icazbalceta, *Bibliografía mexicana del siglo xvi,* Mexico.

19 *BUR/G* Fr. F. de Burgoa, *Geográfica descripción de la parte septentrional del polo ártico de la América y, nueva iglesia de las Indias occidentales, y sitio astronómico de esta provincia de predicadores de Antequera, valle de Oaxaca*, Mexico.

20 *BUR/P* Fr. F. de Burgoa, *Palestra historial*, Mexico.

21 *CAS* Fr. B. de Las Casas, *Obras escogidas*, Madrid.

22 *CD/A Colección de documentos para la historia de la diócesis de Aguascalientes*, Aguascalientes.

23 *CD/C Colección de documentos sobre Coyoacán*, P. Carrasco, J. Monjarás-Ruiz, Mexico.

24 *CD/H Colección de documentos para la historia de la formación social de Hispanoamérica*, R. Konetzke (éd.), Madrid.

25 *CD/M Colección de documentos para la historia de México*, J. García Icazbalceta (éd.), Mexico.

26 *CD/MX Colección de documentos del Archivo general de la Nación para la etnohistoria de la Mixteca de Oaxaca en el siglo XVI*, R. Spores (éd.), Nashville.

27 *CD/T Colección de documentos coloniales de Tepeaca*, H. Martínez (éd.), Mexico.

28 *CDI Cartas de indias*, comte de Toreno (éd.), Madrid.

29 *CDIAO Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones de américa y oceania*, Madrid.

30 *CDIU Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones de ultramar*, Madrid.

31 *CDR Cartas de religiosos*, J. García Icazbalceta (éd.), dans *nueva colección de documentos para la historia de México*, t. 1, Mexico.

32 *CED/C Un desconocido cedulario del siglo XVI*, A. M. Carreño (éd.), Mexico.

33 *CED/E* D. de Encinas, *Cedulario indiano*, Madrid.

34 *CED/P* V. de Puga, *Provisiones, cedulas, instrucciones para el gobierno de la nueva españa*, Madrid.

35 *CED/Z* A. de Zorita, *Leyes y ordenanzas de las indias del Mar océano*, Mexico.

36 *CHI* D. Chimalpahin Quauhtlehuanitzin, *Séptima relación* dans *Relaciones originales de Chalco,* Mexico.

37 *CON* F. A. Lorenzana y Butrón, *Concilios provinciales primero y segundo celebrados en la muy noble y muy leal ciudad de México*, Mexico.

38 *COR* H. Cortés, *Cartas de relación*, Mexico.

39 *CS* F. Cervantes de Salazar, *Crónica de la Nueva España*, Mexico.

40 *DDC* B. Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la Conquista de la Nueva España*.

41 *DES Descripción del arzobispado*, L. García Pimentel (éd.), Mexico.

42 *DHMC Documentos para la historia del México colonial,* F.V. Scholes, E. B. Adams (éd.), Mexico.

43 *DI/CUE Documentos inéditos del siglo XVI para la historia de México*, M. Cuevas (éd.), Mexico.

44 *DI/GG Documentos inéditos o muy raros para la historia de México*, G. García (éd.), Mexico.

45 *DCOR Documentos cortesianos*, J. L. Martínez (éd.), Mexico.

46 *DOC/C Documentos sobre tierras y señorios en Cuauhtinchan*, L. Reyes García (éd.), Mexico.

47 *DOC/M Documentos nauas de la ciudad de México del siglo XVI*, L. Reyes García, E. Celestino Solís,A. Valencia Ríos, C. Medina Lima, G. Guerrero Díaz (éd.), Mexico.

48 *DOC/T Documentos tlaxcaltecas del siglo XVI*, T. D. Sullivan, Mexico.

49 *DP* Fr. A. Dávila Padilla, *Historia de la fundación y discurso de la provincia de Santiago de México de la orden de predicadores*, Mexico.

50 *DUR* Fr. D. Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de la Tierra Firme*, Mexico.

51 *ENE Epistolario de Nueva España*, F. del Paso y Troncoso (éd.), Mexico.

52 *GOM* F. López de Gómara, *La conquista de México*, Madrid.

53 *GRI* Fr. J. de Grijalva, *Crónica de la orden de NPS Agustín en las provincias de Nueva España*, Mexico.

54 *GRUN* B. Grunberg, *dictionnaire des conquistadors*, Paris.

55 *HCW* J. B. Warren, *The Harkness Collection in the Library of Congress. Manuscripts concerning Mexico. A Guide*, Washington.

56 *IXT* F. de A. Ixtlilxochitl, *Obras históricas*, Mexico.

57 *JIM* Fr. F. Jiménez, *Vida de fray Martín de Valencia*.

58 *JUN* C. Gutiérrez Vega, *Las primeras juntas eclesiásticas de México*, Rome.

59 *MC/H* D. Muñoz Camargo, *Historia de Tlaxcala*, Madrid.

60 *MC/D* D. Muñoz Camargo, *descripción de la Ciudad y provincia de Tlaxcala*, San Luis Potosi.

61 *MEN* Fr. J. B. Méndez, *Crónica de la provincia de Santiago de México de la orden de Predicadores*, Mexico.

62 *MEND* Fr. J. de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, Mexico.

63 *MOT/H* Fr. T. de Benavente dit Motolinia, *Historia de los Indios de la Nueva España*, Madrid.

64 *NCDHM Nueva colección de documentos para la historia de México*, J. García Icazbalceta (éd.), Mexico.

65 *PG* P. Gerhard, *a Guide to the Historical Geography of new Spain*, Norman.

66 *PNE Papeles de Nueva España*, F. del Paso y Troncoso (éd.), Madrid.

67 *PRO/ID Procesos de indios idólatras y hechiceros*, Mexico.

68 *PRO/T Proceso inquisitorial del cacique de Tetzcoco*, Mexico.

69 *PRT* E. Pérez-Rocha, R. Tena, *La nobleza indígena del centro de México después de la conquista*, Mexico.

70 *REL Relaciones de los obispados*, L. García Pimentel (éd.), Mexico.

71 *REM* Fr. A. de Remesal, *Historia general de las Indias occidentales y particular de la gobernación de Chiapa y Guatemala*, Madrid.

72 *RG Relaciones geográficas del siglo XVI*, R. Acuña (éd.), Mexico.

73 *RLI Recopilación de leyes de los reynos de las Indias*, Madrid.

74 *RZ* A. Ruiz Zavala, *Historia de la provincia agustiniana del santísimo nombre de Jesús de México*, Mexico.

75 *SAH* Fr. B. de Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, Mexico.

76 *SAH/A* Fr. B. de Sahagún, *adiciones, apéndice a la Postilla, ejercicio cotidiano*, Mexico.

77 *TES/RR* T. Rojas Rabiela, E. L. Rea López, C. Medina Lima, *Vidas y bienes olvidados*, Mexico.

78 *TORQ* Fr. J. de Torquemada, *Monarquia indiana*, Mexico.

79 *VET/M* Fr. A. de Vetancurt, *Menologio franciscano*, Mexico.

80 *VET/T* Fr. A. de Vetancurt, *Teatro mexicano*, Mexico.

81 *VR/LH* L. Hanke, C. Rodríguez, *Los virreyes españoles en América durante el gobierno de la casa de Austria. México*, Madrid.

82 *VR/PG* P. Gerhard, *Síntesis e índice de los mandamientos virreinales 1548-1553*, Mexico.

83 *ZOR/R* A. de Zorita, *Relación de la Nueva España*, Mexico.

84 *ZOR/BR* A. de Zorita, *Breve relación de la Nueva España*, Mexico.

85 *ZUM/C* A. M. Carreño, *don fray Juan de Zumárraga*, Mexico.

86 *ZUM/JGI* J. García Icazbalceta, *don fray Juan de Zumárraga*, Mexico.

Les revues, les éditeurs et les institutions de recherche

87 *AA Analecta augustiniana*, Rome.

88 AAFH Academy of American Franciscan History.

89 ADEVA Akademische Druck-U. Verlagsanstalt, Graz.

90 *Aea Anuario de estudios américano,* Madrid.

91 *AFH Archivum franciscanum historicum*, Grottaferratta.

92 *AFP Archivum fratrum praedicatorum,* Rome.

93 *Aia Archivo ibero americano*, Madrid.

94 *AMN Anales del museo nacional*, Mexico.

95 BAE Biblioteca de autores españoles. Ediciones Atlas, Madrid.

96 *BAGN Boletín del Archivo general de la Nación,* Mexico.

97 CEMCA Centre d'études mexicaines et centraméricaines, Mexico.

98 CIESAS Centro de investigaciones y estudios superiores en antropología social, Mexico.

99 CNRS Centre national de la recherche scientifique, Paris.

100 CONACULTA Consejo nacional para la cultura y las artes, Mexico.

101 CSIC Consejo superior de investigaciones científicas, Madrid.

102 DDB Desclée de Brouwer.

103 *ECN Estudios de cultura náhuatl*, Mexico.

104 *EHN Estudios de historia novohispana,* Mexico.

105 EUNSA Ediciones Universidad de Navarra, Pampelune.

106 FCE Fondo de cultura económica, Mexico.

107 *HAHR Hispanic American Historical Review*, Durham.

108 IHEAL Institut des hautes études de l'Amérique Latine, Paris.

109 INAH Instituto nacional de antropología e historia, Mexico.

110 INI Instituto nacional indigenista, Mexico.

111 *JSA Journal de la société des américanistes*, Paris.

112 *MH Missionalia Hispanica*, Madrid.

113 PAGN Publicaciones del Archivo general de la Nación, Mexico.

114 PUF Presses universitaires de France, Paris.

115 *RMEA Revista mexicana de estudios antropológicos*, Mexico.

116 SEP Secretaría de educación pública, Mexico.

117 SUP Stanford University Press, Stanford.

118 UCP University of California Press, Berkeley.

119 UNAM Universidad nacional autónoma de México.

120 UTP University of Texas Press, Austin.

Les abréviations courantes

121 *A. C. acta de cabildo*

122 *A. de C. acta de capítulo*

123 *A. Mex. Audiencia de México*

124 *B. bulle papale*

125 *C. carta*

126 *C. P. concilio provincial*

127 *C. R. cédule royale*

128 d. don

129 *Den. Denunciación*

130 div. *diversos*

131 Fr. fray

132 *IMS información de merito y servicios*

133 *Inf. información*

134 *Inq. Inquisición*

135 *Jun. A. Junta apostólica*

136 *Jun. E. Junta eclesiástica*

137 Liv. livre

138 *Ms manuscrit*

139 *P. R. provision royale*

140 *Pro. Proceso*

141 *Rel. relación*

142 *S. San* ou *santo*

143 *Tes. testamento*

Introduction

1 Le désir et la volonté de l'Église et de la monarchie espagnole d'évangéliser les Indiens de Nouvelle-Espagne s'inscrit dans une vision chrétienne du monde. Il s'agit de convertir à la vraie foi les peuples nouvellement découverts car le message divin est adressé à tous : « Allez par le monde entier, proclamez la Bonne Nouvelle à toute la création » (Mc 16, 15). Cette conversion à la foi chrétienne est une des justifications des concessions territoriales octroyées aux rois catholiques par le pape Alexandre VI par la bulle *Inter cetera* du 4 mai 1493 [1] . Ils reçoivent en outre du souverain pontife le patronage des Indes afin d'organiser la nouvelle Eglise d'Amérique. La bulle *Eximiae devotionis* du 3 mai 1493 leur concède les mêmes privilèges en matière de grâce, de privilège et d'immunité que ceux dont bénéficient les rois portugais en Afrique. Puis en 1501, le pape les charge de percevoir les dîmes de l'Église dans les îles et terres nouvelles découvertes et à découvrir et enfin, en 1508 de pourvoir aux charges ecclésiastiques [2] . L'Église américaine dépend étroitement de la monarchie et est un des rouages de la colonisation. L'évangélisation des Indiens justifie la Conquête et légitime la présence espagnole. Une évangélisation mal accomplie reviendrait à saper le fondement même de la présence espagnole en Amérique.

2 Aussi, quand le gouverneur de Cuba, Diego Velázquez, confie en 1518 à Hernán Cortés le commandement d'une expédition vers le continent, l'enjoint-il d'apporter aux gens rencontrés la

connaissance du « Dieu véritable [3] ». L'expédition touche San Juan de Ulúa le jeudi 21 avril 1519. Le lendemain, un autel de fortune est monté et une messe est célébrée. Les Indiens observent cette étrange arrivée puis viennent au devant des Espagnols. Partout où les hommes de Cortés passent, les deux clercs de l'expédition, le mercédaire Bartolomé de Olmedo, et le prêtre séculier Juan Díaz présentent aux Indiens la doctrine chrétienne et les invitent à abandonner leurs idoles et à cesser de pratiquer des sacrifices humains [4]. Quelques Indiennes sont baptisées avant d'être données aux conquérants et des croix sont plantées. Cortés affirme ses buts : extirper l'idolâtrie et amener les Indiens à la connaissance de Dieu [5] .

3 Cortés tente de convertir quelques chefs indigènes ralliés à sa cause mais il n'insiste pas quand il sent qu'ils sont réticents. Souvent, il se contente de promesses de conversion. Cortés ne brusque pas les Indiens et laisse se perpétrer les cultes précolombiens. Il tente mollement de réprimer l'anthropophagie [6]. La politique prend le pas sur l'évangélisation.

4 Il convient de ne pas négliger cependant le rôle modérateur joué par Bartolomé de Olmedo, du moins si l'on suit le récit de Bernal Díaz del Castillo, car Cortés et les auteurs qui ont écrit à sa suite n'évoquent pas le mercédaire. Selon Díaz del Castillo, Olmedo ne veut ni baptême forcé, ni destruction d'idoles, ni même élévation de croix. Il s'oppose à la conversion forcée des Indiens car ils ne connaissent pas la doctrine chrétienne [7]. Cette attitude prudente du mercédaire peut trouver son origine dans sa formation. Les frères de la Merci, spécialisés dans le rachat des prisonniers chrétiens aux mains des musulmans en Méditerranée, ont l'habitude de la confrontation religieuse et préfèrent ne pas se monter trop hâtifs pour mener à bien leur mission en terre infidèle. Ils savent d'expérience que

convertir trop rapidement des cœurs peu convaincus ne mène qu'à l'apostasie. Rappelons aussi la méfiance en Espagne à l'égard des morisques, ces musulmans convertis au christianisme après la prise de Grenade par les rois catholiques [8]. Le manque d'informations sur Olmedo ne peut nous conduire au-delà de ces quelques réflexions. Dans ces conditions, les baptêmes attribués à Olmedo par les chroniqueurs tardifs sont sujets à caution.

5 Le 13 août 1521, la cité aztèque de Mexico est conquise. Son dernier souverain, Cuauhtemoc, est capturé. La conquête militaire dans le Mexique central s'achève et s'ouvre la conquête des âmes, la conquête spirituelle. L'évangélisation suit la Conquête.

6 Comment les Indiens ont-ils accepté et vécu le christianisme ? Le territoire du royaume de Nouvelle-Espagne est vaste. Nous resterons pour notre part dans le Mexique central, celui des vallées, le cœur de l'ancien empire aztèque. C'est la zone qui a été conquise et évangélisée le plus rapidement. Elle couvre à l'époque coloniale les deux évêchés de Mexico et de Tlaxcala-Puebla, ce qui représente un territoire d'environ 170 000 à 180 000 km^2 d'après les calculs de Jean-Pierre Berthe [9]. Elle offre une certaine homogénéité. C'est le pays nahua et même s'il existe des minorités, le nahuatl, la langue des Aztèques, sert de *lingua franca*. Nous donnerons à l'occasion des informations concernant la Nouvelle-Galice ou la Mixtèque afin d'étayer notre propos et d'élargir notre horizon. Nous poursuivrons notre étude jusqu'au début des années soixante-dix quand s'affirme pleinement l'esprit du concile de Trente en Nouvelle-Espagne à la suite des arrivées de l'inquisiteur puis archevêque de Mexico, Pedro Moya de Contreras, en 1571 et des premiers jésuites en 1572. C'est aussi la fin de la première génération de missionnaires. Le dernier des Douze, l'humble Motolinia, décède en 1569 ; l'emblématique Pedro de Gante, venu dès 1523, meurt en 1572. Les Indiens survivants

de l'époque précolombienne s'éteignent eux aussi et avec eux la mémoire vivante du monde ancien. Une page de l'histoire de la Nouvelle-Espagne se tourne.

7 La conquête spirituelle a fait l'objet de nombreux livres. Les uns à la suite de Robert Ricard ont mis l'accent sur la méthode missionnaire en analysant notamment les catéchismes. Mais l'impact de cette méthode était pas ou peu étudié. D'autres auteurs ont tenté ce bilan et ont cru trouver les signes de la réusssite de l'évangélisation des Indiens mais ils s'appuyaient sur les chroniques des religieux en oubliant toute dimension critique des sources. D'autres auteurs encore ont vu dans l'évangélisation un aspect de la domination et de l'exploitation des Indiens dans un contexte colonial en s'affranchissant de toute chronologie et d'une contextualisation de cet épisode. Toutes ces visions partielles et parfois partisanes de la conquête spirituelle ne s'appuient que sur quelques types de documents, or il convient d'embrasser toute la documentation et notamment la production indienne trop longtemps négligée, et les documents privés afin de croiser les regards et d'appréhender autrement l'histoire de l'évangélisation pour tenter d'en mesurer les effets. C'est ce que nous nous proposons de faire ici.

8 La conquête spirituelle n'est pas un phénomène statique mais dynamique qui connaît des contradictions et des limites. Il convient de reconstituer le déroulement des faits, de saisir les évolutions du discours sur l'évangélisation et de la pratique de conversion au fil des années, et de marquer les temps qui scandent cette aventure religieuse en rappelant les éléments qui y concourent : l'ampleur de la tâche, la vision de l'Indien, le projet ecclésial, les moyens mis en œuvre. Mesurer l'impact missionnaire auprès des Indiens de Nouvelle-Espagne, c'est regarder si les décisions ont été suivies d'effets. Mais comprendre cette réalité nécessite de s'intéresser aux

acteurs de cette aventure, missionnaires et Indiens. La conversion naît de la rencontre entre un évangélisateur et un Indien dans un monde en genèse, la personnalité des acteurs, les conditions locales sont autant de variables à prendre en compte. Comment les clercs comprennent-ils les Indiens dont ils ont la charge et les amènent-ils à la connaissance du Christ ? Ils sont tributaires de leur outillage mental, de leur formation et de leur motivation propre. Mais les clercs ne sont pas les seuls à intervenir auprès des Indiens, ils ne sont pas coupés de la société coloniale. Le travail missionnaire ne se heurte-t-il pas localement à d'autres intérêts avec lesquels il faut composer ? Comment les Indiens s'inscrivent-ils par rapport au christianisme ?

9 Notre étude est tributaire des sources ; elles sont peu nombreuses pour les premières décennies et n'offrent qu'une histoire fragmentaire. Mais elles donnent des éclairages qui jalonnent le long chemin de cette aventure humaine.

NOTES

1.*B. inter cetera*, Rome, le 4/05/1493, dans *B/AP*, t. 1, p. 79-83.

2.*B. Eximiae devotionis*, Rome, le 3/05/1493, dans *B/AP*, t. 1, p. 76-78 ; *B. Eximiae devotionis*, Rome, le 16/11/1501, dans *B/AP*, t. 1, p. 89-91 ; *B. Universalis Ecclesiae regimini*, Rome, le 28/07/1508, dans *B/AP*, t. 1, p. 104-107.

3.*Instrucciones de d. Velázquez a Cortés*, Santiago de Cuba, le 23/10/1518, dans *DCOR*, t. 1, p. 52 et 54-55.

4.*C. del cabildo de Vera Cruz al emperador*, Veracruz, le 10/07/1519, dans *COR*, p. 13 ; *DDC*, chap. 27, 29, 36, 38 et 40.

5.*C. del cabildo de Vera Cruz al emperador*, Veracruz, le 10/07/1519, dans *COR*, p. 17 ; *Ordenanzas militares de Cortés*, Tlaxcala, le 22/12/1520, dans *DCOR*, t. 1, p. 165.

6.*DDC*, chap. 78 ; *C. del cabildo de Vera Cruz al emperador*, Veracruz, le 10/07/1519, dans *COR*, p. 22 ; *inf. de Velázquez*, Santiago de Cuba, les 28/05-6/06/1521, dans *DCOR*, t. 1, p. 201 ; CORTÉS, *Tercera c.-rel. al emperador*, Coyoacan, le 15/05/1522, dans *COR*, p. 154 ; *Respuestas de B. Vázquez de Tapia*, Mexico, le 23/01/1529, dans *DCOR*, t. 2, p. 39.

7.*DDC*, chap. 77, 83 et 93 et 205.

8. J.-P. DEDIEU, *L'inquisition*, Paris, le Cerf, 1987, p. 42.

9. J.-P. BERTHE, « Les rapports des visites *ad limina* des évêques de Nouvelle-Espagne aux XVI[e] et XVII[e] siècle », dans P. Boutry, B. VINCENT, *Les chemins de Rome*, Rome, École française de Rome, 2002, p. 199.



Première partie. Les évangélisations

Chapitre I. La fondation

---

1 L'activité des clercs présents en Nouvelle-Espagne au moment de la chute de Mexico en 1521, demeure difficile à apprécier, mais elle semble plus politique que religieuse. Juan Ruiz de Guevara, arrivé en 1520 avec Pánfilo de Narváez, était chargé des pourparlers avec les envoyés de Cortés et est vraisemblablement décédé lors du siège de Mexico en 1521 [1]. Juan de León, lui aussi venu en 1520, semble avoir comploté contre Cortés et fait un séjour en prison [2]. Les franciscains Pedro Melgarejo de Urrea et Diego Altamirano arrivent eux en 1521 et assurent les missions diplomatiques et privées que leur confie Cortés [3]. Melgarejo aurait cependant converti des Indiens du Chalco. Mais il ne reste pas en Nouvelle-Espagne et repart bientôt pour la péninsule [4]. De leur côté, Juan Díaz et Bartolomé de Olmedo participent à des expéditions dans la région d'Oaxaca puis dans l'isthme. Ce serait à cette époque que Cosijoesa, souverain de Zaachila (nom zapotèque de Teozapotlan) et que Cosijopii, souverain de Tehuantepec, se seraient convertis au christianisme [5]. Le mercédaire Gabriel de Adarzo y Santander fait figurer en 1632 dans l'édition de l'œuvre de Bernal Díaz del Castillo un paragraphe racontant qu'Olmedo a baptisé deux mille cinq cents Indiens et qu'à sa mort, il fut pleuré par les Indiens. Selon cet informateur, deux mercédaires, Juan de Las Varillas et Gonzalo de Pontevedra, figuraient aux côtés du licencié Alonso de Zuazo lors de son arrivée en Nouvelle-Espagne en 1523 [6].

L’organisation des premières missions

2 C’est d’Europe que viendra le souffle missionnaire. Le commissaire général ultramontain, Francisco de Los Ángeles, et le confesseur de Charles-Quint, Jean Glapion, obtiennent en 1521 du pape Léon X la bulle *Alias felicis*, qui permet aux franciscains de passer en Amérique, de prêcher et de donner les sacrements. La bulle *Exponi nobis fecisti* dite *Omnimoda* du 9 mai 1522 autorise les supérieurs à organiser des départs de réguliers vers les Indes avec l’approbation du roi. Le pape transmet aux franciscains et aux membres des autres ordres son autorité apostolique partout où il n’y a pas d’évêque ou s’il est à plus de deux jours de marche. Seule l’ordination n’est pas de leur ressort. Les privilèges des religieux seront confirmés et même étendus par de nouvelles bulles par la suite. Les religieux peuvent résider dans les villages indiens avec l’autorisation de leur supérieur et obtiennent les mêmes privilèges que les missionnaires en terre infidèle [7].

3 Le choix est donc fait ici comme dans les îles de confier l’évangélisation aux réguliers. Il faut dire que les prêtres séculiers espagnols ont une réputation exécrable, « [Ils] n’agissent pas selon ce qu’ils professent », dit ainsi Cortés [8]. Ils sont dépeints comme des personnages grossiers, illettrés et souvent concubins. Ils donneraient le mauvais exemple aux Indiens. Le clergé régulier offre une autre image car les ordres ont été réformés à la fin du xve siècle afin de retrouver l’esprit de la règle quoique avec des résultats assez contrastés : s’ils sont assez satisfaisants chez les dominicains, les augustins et les carmes, en revanche, chez les franciscains, la réforme a conduit à une division en deux branches, les conventuels et les observants [9]. La monarchie privilégie les observants pour les missions américaines. Il n’est pas certain cependant que seuls les observants se rendent en Nouvelle-Espagne car en 1535 la reine

s'inquiète de la présence de religieux qui ne relèvent pas de l'observance [10].

4 Toujours est-il que dès le mois d'avril 1522, trois franciscains flamands du couvent de Gand, Johann Dekkers, Johann Van den Auwera et Pier de Mura, connus aujourd'hui sous leurs noms hispanisés de Juan Tecto, de Juan de Aora et de Pedro de Gante, quittent les Pays-Bas pour l'Espagne. Le 1er mai 1523, ils embarquent à Séville pour le Nouveau Monde. En août, ils arrivent à Veracruz. Ils s'établissent à Texcoco où ils sont accueillis par le seigneur Ixtlilxochitl [11]. Ils forment l'avant-garde de l'ordre. Ils effectuent les premiers repérages pour la grande mission à venir, celle des Douze.

5 L'envoi de religieux flamands donne une orientation particulière à la mission. Ils viennent de Gand, la ville natale de l'empereur Charles-Quint. Ils sont les yeux du roi. Juan Tecto semble l'homme de confiance. Il est le confesseur de l'empereur. Il a été pendant quatorze ans professeur de théologie à Paris, et gardien du couvent de Bruges puis de celui de Gand [12]. La faiblesse des informations sur Tecto et Aora ne permet pas d'évaluer leur action. Ils meurent précocement en 1525 lors du naufrage de leur navire qui les ramène des Hibueras (Honduras actuel [13]). Pedro de Gante déploie de son côté une intense activité. Il apprend rapidement la langue mexicaine. Il s'entoure des fils de caciques et enseigne la doctrine chrétienne aux Indiens de Texcoco et de Tlaxcala [14].

6 En Espagne, la grande mission franciscaine s'organise. Francisco de Los Ángeles qui a tant œuvré pour son succès ne la conduira pas car il est devenu ministre général de l'ordre franciscain lors du chapitre général de Belvis, le 4 octobre 1523. Quant à Glapion, il est décédé [15]. Aussi la charge revient-elle à Martín de Valencia. Deux textes, l'*Obediencia* et l'*Instrucción,* encadrent son action. L'*Obediencia* définit

la mission canonique : les religieux doivent lutter contre toute forme d'idolâtrie et convertir les Indiens afin d'assurer leur salut selon les préceptes de l'Évangile. L'*Instrucción* s'attache surtout à l'organisation de la future custodie du Saint-Évangile en insistant sur la nécessaire obéissance due au custode. La custodie dépendra directement du ministre général [16].

7 La fameuse mission des Douze, comme on l'appellera par la suite en raison du nombre de ses membres avec une évidente référence aux apôtres accompagnant le Christ, arrive à San Juan de Ulúa le 13 mai 1524 [17]. Selon le chroniqueur Fernando de Alva Ixtlilxochitl, Gante accueille ses condisciples à Texcoco. Ils logent dans l'ancien palais de Nezahualpilli. Le 13 juin 1524, le cacique Ixtlilxochitl reçoit le baptême de Martín de Valencia. Son parrain est Hernán Cortés en personne. En fait une grande partie de la famille royale rejoint le christianisme à cette occasion, les frères d'Ixtlilxochitl, ses fils, sa femme. Seule sa mère, Tlacoxhuatzin, tente de refuser le baptême. Ixtlilxochitl brûle alors le temple où elle s'est retirée et l'emmène de force à l'église. Elle reçoit le prénom de María [18]. Puis, les Douze gagnent Mexico.

8 Cette année 1524 voit se poser des cadres importants pour l'évangélisation. Les franciscains tiennent leur premier chapitre le 2 juillet 1524. Ils fondent la custodie du Saint-Évangile et élisent tout naturellement custode Martín de Valencia [19]. Il exercera à nouveau cette charge en 1530 [20]. Durant l'été 1524, les franciscains participent à la première junte ecclésiastique qui se tient à Mexico en compagnie de cinq prêtres séculiers, de trois *presbíteros*, d'un diacre et de quelques laïcs dont Cortés juste avant qu'il ne parte pour les Hibueras [21]. Les procès-verbaux de cette réunion ont disparu mais nous disposons d'un résumé établi par l'archevêque de Mexico, Francisco Antonio Lorenzana y Butrón, au XVIIIe siècle à partir des

récits des franciscains Juan de Torquemada et Augustín de Vetancurt [22]. Si l'on suit Lorenzana, la junte aborde les questions pratiques concernant les sacrements. Elle préconise de baptiser deux fois par semaine (le dimanche matin et le jeudi après-midi) ceux qui ont été catéchisés et de les marier en respectant les unions contractées à l'époque de la Gentilité. La confession est nécessaire pour ceux qui veulent se marier à l'église. Pour les autres sacrements, il s'agit de les donner avec discernement. La communion est laissée à la discrétion des confesseurs et la confirmation à l'évêque. L'extrême-onction n'est pas administrée en raison du faible nombre de prêtres [23].

9 C'est vraisemblablement à cette époque que les Douze rencontrent les chefs indigènes mexicains. Les échanges sont rapportés tardivement en 1564. Entendent-ils fourbir leurs premières armes ou s'agit-il juste d'une première prise de contact avec le monde indigène ? Ils abordent tout au long de cette discussion avec eux et par le truchement d'interprètes (ils viennent juste d'arriver en Nouvelle-Espagne et ne connaissent pas pour l'heure les langues indiennes) de nombreuses notions du christianisme : l'existence d'un Dieu unique, l'histoire de la création et la chute des anges, la création de l'homme, la notion de péché, la bienveillance de Dieu. La deuxième partie des entretiens porte sur l'immortalité de l'âme, le libre arbitre, l'autorité de l'Église romaine, l'amour, les sacrements et autres commandements de l'Église. Ils définissent les grands axes de l'évangélisation qu'ils entendent suivre : « Nous sommes douze à avoir été envoyés par le grand seigneur qui a l'autorité spirituelle sur le monde entier et qui habite la grande cité de Rome. Il nous a donné son pouvoir et son autorité. Nous avons aussi apporté l'Écriture Sainte où sont consignées les paroles du seul vrai Dieu, le Seigneur du ciel et de la terre, le Créateur de toute chose [...] telle est

la raison de notre venue. Nous avons été envoyés pour vous aider à vous sauver, pour que vous receviez la miséricorde que Dieu vous offre. Le grand seigneur qui nous envoie [...] désire simplement votre salut [24]. » Ils affirment la toute puissance de Dieu : la doctrine chrétienne est inspirée par Dieu qui est au royaume des cieux. Le pape qui siège à Rome est son vicaire sur terre et on lui doit à ce titre obéissance [25].

10 Les objectifs sont donc resserrés : baptiser, confesser et marier. Les Indiens doivent venir à l'église les jours de fêtes en procession en suivant la croix et les enfants, filles et garçons, suivre une formation religieuse [26]. Il convient avant tout de les habituer aux signes et aux rituels catholiques et de donner un cadre chrétien au Nouveau Monde. Les Douze ne font pas preuve d'une grande originalité. Ils reproduisent ce qui a été fait dans les Antilles. Les instructions royales pour les îles demandaient ainsi que dans chaque village une église soit construite et qu'une maison soit consacrée à la formation des enfants des caciques. Elles insistaient sur le mariage à l'église et la confession [27]. Et quand, plus tard, les franciscains de Nouvelle-Espagne se rendront au Yucatan, ils poursuivront cette logique de conversion [28].

11 L'originalité des Douze réside donc ailleurs, dans un projet évangélique ambitieux. Ils entendent accorder leur pratique du christianisme avec la foi qu'ils professent. Ils sont humbles et pauvres. Les règles de la province du Saint-Évangile traduisent cet idéal : les religieux doivent aller pieds nus. Ils peuvent porter des sandales avec l'autorisation de leur supérieur. Ils ne doivent avoir que deux chasubles. Les édifices fondés doivent être pauvres. L'idéal de pauvreté et l'humilité qu'ils promeuvent doit toucher les Indiens et les attirer vers le christianisme afin qu'ils assurent le salut de leur âme [29]. Ils pensent à l'édification d'une église plus proche du

modèle primitif ou du moins tel qu'ils se l'imaginent. Aussi s'opposent-ils à l'idée d'un clergé entretenu. Pour eux, il n'est question d'évêques qu'issus de leur rang. Ils ne doivent pas percevoir de rentes [30]. Le Nouveau Monde représente justement un champ possible d'application de cette vision du christianisme. D'où tirent-ils cette orientation particulière de leur apostolat ? Pour certains auteurs (John L. Phelan, Georges Baudot), les Douze s'inscrivent dans l'espérance de l'avènement du royaume du Christ annoncée par le moine calabrais Joachim de Flore au XIIIe siècle. Le Royaume de mille ans n'est pas loin. Alors, l'Église institutionnelle ne sera plus, de même que les rites et les sacrements, et fera place à une communauté spirituelle de charité pure. La nouvelle Jérusalem ne pourra être construite que par les pauvres et les religieux. Mais d'autres auteurs (Josep I. Saranyana, Ana de Zaballa) reprochent à cette lecture de privilégier un peu arbitrairement cette filiation et de ne pas prendre en considération tous les éléments de la pensée de Joachim de Flore. Ils ne penchent pas non plus en faveur d'une filiation avec les spirituels et les fraticelles car si Martín de Valencia connaît leurs écrits, ce n'est pas pour autant qu'il s'en réclame. Et de conclure que l'action des Douze se situe finalement dans la continuité de la grande tradition franciscaine de l'eschatologie [31]. Cela ne saurait être cependant une conclusion définitive. Plusieurs motifs de l'œuvre de Motolinia offrent de singulières similitudes avec la pensée de Joachim de Flore. Le plus difficile est finalement de cerner le degré d'influence et le sentiment de filiation ressenti par les Douze eux-mêmes. Il est vrai qu'ils viennent de la province Saint-Gabriel d'Estrémadure, un des bastions de la réforme en Espagne, profondément marqué par de nombreux mouvements. Seul le frère lai Juan de Palos, recruté au dernier moment pour remplacer un frère défaillant, vient d'un couvent de la province d'Andalousie [32].

Mais tout cela ne saurait être une raison suffisante pour prouver une filiation quelconque. Au début du XVIe siècle, les influences diverses se sont mêlées. En revanche, on peut parler sans l'ombre d'un doute d'hommes convaincus et déterminés. Il faut au moins cela pour braver les dangers de la traversée atlantique et se frotter à ce monde nouveau à peine pacifié, sans compter les difficultés inhérentes des missions lointaines comme l'adaptation aux coutumes, au mode de vie et au climat. Le choix de frères de cette province peut aussi s'expliquer par le fait qu'ils ont l'expérience de l'évangélisation. Ils ont pu en effet participer à la conversion des Maures [33].

12 Ces premiers franciscains sont des hommes expérimentés, à commencer par Martín de Valencia, le chef de la mission. Il a occupé de nombreuses charges de gardien de couvent et a même été provincial de la province Saint-Gabriel d'Estrémadure. Il est âgé et décède en 1534. Francisco de Soto a été gardien des couvents de Villalpando et de Benavides et quatre fois provincial en Espagne [34]. Ces qualités ajoutées à leur zèle évangélique, en font des évêques potentiels. Mais ils déclinent tous cette proposition d'après le franciscain Jérónimo de Mendieta : Francisco de Soto aurait refusé le siège métropolitain de Mexico à la mort de Zumárraga ; Francisco Jiménez, l'évêché du Guatemala ; Luis de Fuenselida, l'évêché de Michoacan ; Antonio de Ciudad Rodrigo, l'évêché de Nouvelle-Galice. Il n'est pas certain qu'on leur ait proposé ces responsabilités, il peut y avoir de la part du chroniqueur franciscain un désir d'embellir les portraits de ces hommes en y faisant allusion [35].

13 Ils ont un solide bagage intellectuel, du moins d'après les chroniques. Francisco Jiménez est spécialiste en droit canon. Andrés de Córdoba est réputé très savant dans les choses de la foi [36]. Ils sont réactifs. Ils se dotent très rapidement d'outils pour mieux

accomplir leur ministère en rédigeant des pièces religieuses et des catéchismes en langues indigènes transcrites en caractères latins.

14 La geste des Douze bénéficie d'une aura toute légendaire forgée en partie de leur vivant. Les Douze mettent en scène leur mission pour impressionner les Indiens et faciliter l'évangélisation. Leur arrivée a été préparée. Hernán Cortés ordonne ainsi aux Indiens de balayer les chemins qu'empruntent les religieux comme ils le faisaient lors de leurs fêtes pour accueillir leurs dieux, et de les recevoir comme de saints hommes en portant des cierges et des croix. Il invite les Espagnols à s'agenouiller devant eux et à baiser leur main et leur habit afin de donner l'exemple aux Indiens. Lors de leur arrivée à Mexico, Cortés se précipite à leur devant avec le dernier souverain aztèque Cuauhtemoc et des caciques. Il s'agenouille devant Martín de Valencia. Ces images fortes ont pu marquer les esprits. Les Indiens voyant les franciscains frapper de leurs pieds le sol dur auraient prononcé sur leur passage : « *Motolinia.* » L'un des frères, Toribio de Benavente, se serait enquis auprès d'un Espagnol de ce que cela signifiait. Celui-ci lui aurait répondu que cela voulait dire pauvre en nahuatl. Alors, Toribio aurait décidé de porter ce nom [37]. Peut-être s'est-il donné ce surnom avant d'arriver au Mexique. Il a pu puiser l'information linguistique en parcourant les lettres de Cortés et de Zuazo. Dans une lettre au hiéronymite Luis Figueroa, Zuazo parle justement « des pauvres qui s'appellent motolineas [38] ». Notons cependant que ni en 1526, ni en 1527, Toribio de Benavente n'use de ce patronyme pour signer. En 1532, c'est chose faite [39]. Les premiers récits de Jiménez de 1537 et de Motolinia de 1541, participent à la construction de la légende des Douze. Les grandes chroniques de la fin du XVIe siècle et du début du XVIIe siècle l'amplifient en soulignant combien leurs actions sont merveilleuses, voire miraculeuses. Les Douze sont auréolés d'une gloire certaine, ce

sont des modèles d'abstinence, de pauvreté, et d'amour [40]. Mendieta montre Antonio de Ciudad Rodrigo comme un homme austère mangeant et buvant peu et marchant pieds nus. Des miracles leur sont prêtés, comme des guérisons et des résurrections. Martín de la Coruña serait apparu à des clercs après sa mort vêtu de blanc. Ils sont considérés comme des saints. Le franciscain Lucas de Almodovar aurait ainsi coupé un doigt de Francisco Jiménez après son décès pour le conserver comme une relique [41] iménez et Motolinia racontent la vie exemplaire de Martín de Valencia. Valencia apparaît véritablement comme un guide spirituel, toujours à pied sur les chemins pour rencontrer les Indiens mais aussi pour visiter les frères de son ordre. Il lutte contre les mauvais colons qui nuisent aux indigènes. C'est un mystique. Il est inspiré, faisant de nombreux songes et ayant des visions. C'est aussi un exemple de missionnaire, voulant évangéliser toujours plus avant, dans des pays inconnus. Il se rend ainsi à Tehuantepec pour prendre un bateau pour l'Asie, qui ne vint jamais [42]. L'enjolivement de sa vie est manifeste dans les chroniques. D'autant que raconter l'exemplarité des vies de missionnaires à travers les épreuves qu'ils ont du traverser en agrémentant le récit de nombreux prodiges est un genre littéraire particulièrement prisé des religieux. Mendieta poursuit cette hagiographie en parlant des miracles accomplis, là où les compagnons de Martín de Valencia de 1524, pourtant parfois prolixes, n'évoquent que des visions et des rêves prémonitoires [43].

15 Qu'elle est la réalité des Douze ? Sans verser ni dans l'angélisme béat ni dans le scepticisme systématique, il convient de tenter de comprendre leur impact sur les esprits. Leurs contemporains attestent qu'ils sont des hommes de qualité. En 1525, le *contador* Rodrigo de Albornoz vante leur exemple et leur travail évangélique. Zumárraga présente en 1529 le custode Martín de Valencia comme

« un saint homme [...] qu'aucun mot existant ne pourrait qualifier en raison de sa vie droite et de son exemple [44] ». Sans remettre en cause leurs qualités, certains franciscains de la mission sont vraisemblablement moins impliqués. La mission ne comporte peut-être pas que des éléments exceptionnels. Rappelons que Bernardino de la Torre est écarté au dernier moment de la mission car « il n'était pas digne de cet apostolat » précise Mendieta [45]. Il n'est peut-être pas le seul dans ce cas. Il convient de montrer leurs limites. La profonde aspiration des religieux à la conversion des masses indiennes masque parfois leur dureté à l'égard des Indiens dans cette entreprise. Martín de Valencia veut des résultats rapidement. Il s'étonne auprès de Juan de Tecto de voir autant de temples indigènes debout [46] Il n'est pas opposé à corriger les Indiens et à les punir ; il fait fouetter un *principal* à Texcoco parce qu'il ne vient pas à la messe [47]. De la même façon, dans les îles, le hiéronymite Ramon Pané n'hésite pas à user de châtiments pour contraindre les Indiens récalcitrants et au Chiapas, les premiers dominicains à les battre pour les amener au christianisme [48]. Mais comment Martín de Valencia était-il perçu par les Indiens ? À en croire le culte qu'ils lui ont rendu à Tlalmanalco et à Amecameca, il semble qu'ils ne lui en aient pas trop tenu rigueur [49]. Et puis le gouverneur de Tlaxcala prend son nom en 1556 pour s'appeler désormais don Martín Coyolchiuhqui de Valencia [50].

16 En tout cas, ces premiers franciscains, les trois flamands et les Douze de 1524, ne sont pas des frères communs et vont imprimer une image durable du religieux franciscain.

La politique de la table rase

17 En arrivant en Nouvelle-Espagne, les religieux découvrent un terrain favorable à leur projet évangélique, un espace vierge de toute influence d'un catholicisme affirmé et hiérarchisé. L'Église est à édifier. Mais, pour commencer il convient de détruire toute trace de l'ancienne religion. L'offensive est lancée le 1er janvier 1525 à Texcoco après quelques mois d'observation quand, durant la nuit, les franciscains font irruption dans les temples indiens pour en chasser tous ceux qui s'y sont retirés [51]. Alonso de Zuazo aurait mené dans le même temps la lutte contre les idoles à Mexico [52]. Le mouvement gagne ensuite toute la Nouvelle-Espagne. Motolinia écrit que « quand les frères allaient prêcher [aux Indiens], ils leur disaient dans le prêche et avant d'effectuer des baptêmes, que ce qu'ils avaient à faire en premier était d'apporter toutes les idoles et tous les objets du démon pour les brûler ». Pedro de Gante raconte de la même façon qu'ils parcourent le pays en détruisant les idoles et les temples et en élevant des églises [53]. Les franciscains prétendent ainsi détruire les idoles solennellement avant d'envisager les conversions. Cette façon de procéder s'inscrit dans la tradition de l'Église, elle s'observe dans les débuts du christianisme, et elle sera poursuivie plus tard au Michoacan, dans la Mixtèque et dans le pays zapotèque pour ne parler que des provinces les plus proches du Mexique central [54].

18 Les religieux vantent l'ampleur des destructions d'idoles avec force d'exemples. Ainsi, Juan de San Francisco, sans doute vers 1529, réunit toute la population de Tehuacan le jour des apôtres saint Pierre et saint Paul et lui demande de renverser toutes leurs idoles. Les Indiens s'exécutent et ne laissent aucune divinité debout. Juan de San Francisco aurait ainsi détruit plus de vingt mille idoles en un jour. Les seigneurs de Xochimilco et de Coyoacan brisent les idoles à la demande de Martín de Valencia. À Zacatula, Pedro de las

Garrobillas détruit plus de mille idoles en une seule journée [55]. Zumárraga, faisant un bilan de l'action des franciscains, parle de la destruction de cinq cents temples et de vingt mille idoles en 1531 [56]. La lutte contre les idoles telle qu'elle est rapportée par les religieux amène en fait plusieurs questions. Premièrement qu'entendent-ils par idoles ? Secondement, quelle est la réalité de ces destructions tant vantées ?

19 Les religieux de Nouvelle-Espagne comprennent comme idole toute manifestation sous une forme matérielle d'une divinité païenne. Ce peut être une représentation anthropomorphe (une statuette en bois, en pierre ou en terre cuite) ou figurée d'un dieu (les fameuses pierres précieuses ou *chalchiuitl* qui représentent les cœurs des idoles) ou un objet de culte. Il existe aussi des masques de pierres précieuses [57]. Il n'est pas certain que toutes les pierres précieuses soient en rapport avec le sacré indigène. Deux Indiens d'Izucar disent que les sept pierres précieuses remises à frère Francisco de Maydaga vers 1532/1533 étaient de peu de valeur. Faut-il en déduire que ce ne sont pas des idoles et qu'elles ont une faible valeur marchande [58] ? Le propos des Indiens ne saurait être pris au mot car il est passé au filtre des interprètes. Il peut viser à écarter la suspicion des religieux ou témoigner d'un regard nouveau sur ces attributs des dieux qui les ravale au rang d'unité d'échange. Les objets de culte peuvent être des contenants d'offrande comme les calebasses, des couteaux sacrificiels, des ornements de tout genre, des manteaux ou *mantas,* en fait des sortes de capes. Les *mantas* peintes étaient à l'époque précolombienne offertes aux dieux et revêtues par les prêtres indiens lors des fêtes. Un codex des années soixante, le *Codex Magliabechiano*, montre plusieurs de ces *mantas*, même si le trait déjà occidentalisé du peintre n'offre qu'une

approche de ce qu'elles ont pu être [59]. Pedro de Gante précise en 1558 qu'elles sont faites par les Indiens à l'occasion des danses [60].

20 Les religieux qualifient parfois les idoles de « démons » *(demonios)* ou de « diables » *(diablos)*. La tradition ecclésiale fait des idoles (en tant que représentations des dieux païens) des démons. L'Apocalypse de saint Jean dit : « Les hommes échappés à l'hécatombe de ces fléaux ne renoncèrent même pas aux œuvres de leurs mains : ils ne cessèrent d'adorer les démons, ces idoles d'or... » (Ap 9,20). Saint Paul s'adresse aux Corinthiens en critiquant les sacrifices en ces termes : « Qu'est-ce à dire ? Que la viande immolée aux idoles soit quelque chose ? Ou que l'idole soit quelque chose ?... Mais ce qu'on immole, c'est à des démons et à ce qui n'est pas à Dieu qu'on l'immole » (1Co 10,19-20). Les mots « démons »,« diables »et « idoles » sont employés indistinctement dans les sources. Ils semblent équivalents. Le terme plus explicite de « *figuras* » (représentations), apparaît quelquefois [61].

21 Ce ne sont pas seulement des statues et des objets qui sont détruits par les religieux mais aussi de nombreux manuscrits (des peintures, pour reprendre le terme employé dans les chroniques) où apparaissent les dieux indiens. L'évêque de Mexico Juan de Zumárraga est ainsi souvent accusé d'avoir détruit des documents peints. Ces destructions affectent toute la Nouvelle-Espagne. Les dominicains détruisent les livres de Quiotepec dans la Mixtèque. Le franciscain Diego de Landa (1524-1579) reconnaît, lui, avoir fait brûler les livres anciens du Yucatan [62]. Ce terme de livres ne doit pas prêter à confusion. Les Aztèques dessinaient à l'époque précolombienne sur des feuilles en tissu, en peau d'animal ou en papier végétal tiré de l'amate, des scènes illustratives ou des glyphes ayant valeur de pictogramme ou de phonogramme pour transcrire des informations à caractère rituel, calendaire, fiscal ou

généalogique [63]. De nos jours, ces manuscrits ont reçu des appellations diverses en raison de leur contenu et de leur forme : les *lienzos* et les *mapas* sont de grandes feuilles isolées, en tissu pour les *lienzos*, en peau d'animal ou en papier d'amate pour les *mapas* ; les codex sont eux des recueils plus importants pliés en accordéon et rappellent la forme d'un livre. Ils jouaient un grand rôle dans la vie sociale des Indiens même si leur lecture demeurait l'apanage de quelques uns. Le devin, le *tonalpouhqui*, consultait le *tonalamatl*, le livre des destins, afin de conseiller les gens sur ce qu'ils devaient accomplir. Les souverains avaient des livres de tribut. Peu de manuscrits précolombiens ont survécu aux destructions et aux épreuves du temps. Dans leur plus grande part, les manuscrits connus datent de l'époque coloniale même s'ils reprennent des prototypes plus anciens [64]. La destruction de ces livres semble reposer en grande partie sur une interprétation particulière des dessins par les religieux. Ils y voient des représentations des divinités, des « démons ». En brûlant donc ces documents, les religieux font œuvre salutaire, ils détruisent des objets d'idolâtrie. Tout motif indigène est suspect. Ainsi, l'*escribano* Juan Fernández del Castillo est accusé par l'Inquisition d'inciter les Indiens à l'idolâtrie en 1528 car il leur fait reproduire des peintures inspirées des temps anciens [65]. Mais les religieux suivent peut-être d'autres buts en détruisant les manuscrits indigènes. Ils pourraient vouloir faire disparaître toute trace de l'ancienne culture. En effet, les registres de tributs et les livres de compte peuvent difficilement être compris comme des représentations de divinités redoutables, même si les religieux ne savent pas de quoi il s'agit. Ce n'est que bien plus tard que les religieux déploreront ces destructions des clefs de la culture indienne qui leur auraient permis de mieux les comprendre pour les

évangéliser, car de nombreux aspects de cette culture leur échappent alors [66].

22 Pourtant, malgré ce que disent les missionnaires et, plus tard, les chroniqueurs religieux, les destructions des idoles ne sont pas toujours très rapides. La statue du sanctuaire de Tlaloc sur le Tlalocatepetl attend 1539 pour être découverte et détruite [67]. Les procès de l'Inquisition des années trente et quarante montrent qu'en bien des endroits, les idoles sont encore présentes. Le décalage entre l'arrivée des clercs et les destructions d'idoles apparaît dans les autres provinces mexicaines. Ainsi, les dominicains implantent un premier couvent en 1529 à Yanhuitlan, dans la Mixtèque, mais la lutte contre les idoles ne commence vraiment que dix ans plus tard avec l'arrivée sur place de Domingo de Santa María [68].

23 La question des temples indiens est plus problématique. Les religieux disent avoir détruit des temples, mais de quoi s'agit-il vraiment, de la structure pyramidale ou du sanctuaire qui abritait les dieux et qui était au sommet ? Les sanctuaires ont pu être détruits rapidement, c'étaient de petits édifices parfois simplement couverts de paille. À Cholula, les franciscains détruisent ainsi le sanctuaire de la pyramide et y plante une croix [69]. Cela suffit pour que le culte aux dieux ne soit plus rendu, mais la pyramide demeure. La détruire est une tâche d'une autre envergure car ces monuments ont des dimensions importantes. Pour cela, le Grand Temple de Tlatelolco n'est détruit qu'en 1527 et celui de Texcoco, vers 1528 [70]. En de nombreux endroits, les temples demeurent bien visibles et constituent, pour les autorités religieuses, une offense à Dieu. Aussi, demandent-elles leur démolition à l'empereur Charles-Quint en 1537. La monarchie invite à utiliser les pierres pour construire les couvents [71]. Domingo de la Anunciación aurait ainsi placé dans les fondations de l'église de Huaxtepec une représentation en pierre du dieu indien Ometochtli

qu'il n'arrivait pas à détruire. Une pierre aztèque, en partie évidée, avec des symboles des cinq directions, est encastrée dans le mur du couvent dominicain de Yautepec édifié vers 1550. Elle sert de bénitier de nos jours [72]. La destruction relativement tardive des temples peut s'expliquer par le fait que cela nécessite une main d'œuvre importante qui est alors plutôt consacrée à la mise en valeur des terres et aux constructions civiles. La monarchie de son côté modère les ardeurs des frères en invitant à la prudence afin de ne pas heurter la sensibilité des populations indigènes [73].

24 La destruction des idoles et des temples ne semble donc pas avoir partout précédé les conversions. La tâche semble démesurée tant ils sont nombreux, et vaine dans la mesure où les Indiens fabriquent de nouvelles idoles et reconstruisent leurs sanctuaires. En 1539, un Indien d'Azcapotzalco du nom de Tonal fabrique encore des images du dieu Tezcatlipoca. Motolinia rapporte que les Indiens édifient de nouveaux temples dans les années trente [74]. Un certain aveu d'impuissance apparaît dans l'interdiction de la circulation des idoles. Elles ne peuvent faire l'objet d'une transaction commerciale [75]. Faute donc d'être visibles, les idoles sont cachées.

Les Indiens et les idoles

25 Dès la Conquête, les Indiens ont voulu protéger leurs divinités afin qu'elles ne tombent pas entre les mains de leurs ennemis en les cachant. Elles sont généralement mises dans une grotte, bien souvent un lieu ancien de sacrifice [76]. Parfois, les divinités sont placées dans les piliers et dans les murs des maisons ou sont enterrées dans les cours ou dans les champs [77]. Parfois encore, elles sont simplement remisées dans un hameau ou *estancia* du village, loin des regards des clercs qui fréquentent les *cabeceras*. Les dieux de

Matlatlan sont répartis dans les différentes *estancias* afin d’échapper à la vigilance des religieux, où ils demeurent sous la surveillance des fils du cacique [78]. Une autre attitude des Indiens consiste à déplacer fréquemment les divinités afin que les religieux ne sachent jamais où elles sont. C’est ce qu’ils font pour celles du Grand Temple de Mexico. Les dieux de Matlatlan sont aussi changés de lieux, ils sont portés à Hueytlalpa puis à Otumba [79]. Hernando Ruiz de Alarcón raconte au XVIIe siècle comment dans la région de Cuernavaca, les *principales* soustraient au regard des curieux les dieux dont ils ont la charge [80]. Ils ont ainsi traversé les siècles. Jacques Soustelle parle de représentations de divinités détenues par les Indiens Otomis lors de son séjour au Mexique en 1933. Guy Stresser-Péan rapporte que les Indiens d’Alseseca dans la sierra de Puebla lui ont montré une idole en pierre en 1998 qu’ils conservaient dans leur église [81] !

26 L’une des aventures les plus singulières est celle des dieux du Grand Temple de Mexico. Tlatolatl, un proche de Moctezuma II, porte, au moment de la conquête de Mexico par les Espagnols, une représentation de Huitzilopochtli chez Ocuicin, le seigneur d’Azcapotzalco [82]. Il semble qu’il s’agisse d’un *tlaquimilolli*, un paquet sacré qui renfermait des objets liés à la divinité. Ocuicin et Tlilanci, un *principal* d’Azcapotzalco, installent Tlatolatl dans une maison et lui confient la garde de quatre autres dieux : Tezcatlipoca, Cihuacoatl, Telpochtli et Tepeua. Tlatolatl, Ocuicin et Tlilanci décèdent bientôt. Alors, la garde des dieux revient aux deux fils de Tlatolatl, Mateos et Pedro. Tlacuxcalcatl, cacique de Mexico, et Yxcuecueci, seigneur de Tula, apprenant la mort d’Ocuicin, envoient deux hommes à Azcapotzalco pour ramener les dieux à Mexico. Ils sont placés un temps chez Miguel Pochtecatl Tlaylotla avant d’être à nouveau déplacés. La piste des dieux du Grand Temple semble s’arrêter là. Les inquisiteurs veulent en savoir davantage mais

presque tous les témoins de cette affaire sont morts au moment du procès en 1539 et le seul qui vive encore, Miguel Pochtecatl Tlaylotla, ne sait rien [83]. Ce ne sont pas les seules divinités qui ont quitté Mexico. Lors d'un autre procès de l'Inquisition en 1539, le cacique de Culhuacan, don Baltasar, raconte que des divinités ont été portées de Mexico à Culhuacan puis déposées dans une grotte vers 1522. Elles ne demeurent pas longtemps sur place. Elles repartent bientôt sur les routes, et vont à Xaltocan, puis à Xilotepec et enfin à Tepetcingo. Il est question de deux paquets grands et lourds, un noir et un bleu [84]. Le noir est la couleur de Tezcatlipoca (son corps est peint en noir dans les codex) et le bleu celle de Huitzilopochtli (ses ornements sont de cette couleur [85]). Le récit est corroboré en partie par un autre témoin, don Andrés. Selon lui, c'est lors de l'arrivée des Espagnols à Mexico que Moctezuma II a ordonné à son fils Axayaca de porter les représentations de Huitzilopochtli, de Tezcatlipoca et de Topiltzin à Culhuacan. Elles seraient cachées dans une grotte du nom de Tencuyoc qui n'a jamais été retrouvée. Des statues de Cihuacoatl et de Tepeua auraient aussi été portées à Xaltocan [86]. Ce ne seraient pas les seules divinités cachées dans la région. Les deux hommes livrent une longue liste de lieux où il y en aurait [87].

27 Les deux affaires de Mexico et de Culhuacan ont-elles un lien entre elles ? S'agit-il des mêmes divinités ? Les hommes de l'Inquisition ont pu logiquement le penser car deux personnages apparaissent dans les deux affaires (Miguel Pochtecatl Tlaylotla et un prêtre indien, Culoa Tlapixque) et puis, ils parlent dans les deux cas des dieux du Grand Temple de Mexico, mais les éléments manquent pour étayer cette hypothèse. Cette quête des dieux du Grand Temple de Mexico paraît assez singulière. L'acharnement de l'inquisiteur Juan de Zumárroga à connaître leur destin est assez unique. Il est vrai qu'ils échappent systématiquement aux Espagnols depuis le début de

la Conquête. Mais, il ne faut pas voir de la part de Zumárraga une quelconque volonté de réussir là où les autres ont échoué. Sa recherche s'inscrit dans une autre logique. Le fait qu'il s'agisse de divinités emblématiques du lieu indien sacré par excellence doit le motiver. Mettre la main sur ces divinités pourrait couronner sa politique de lutte contre l'idolâtrie et peut-être décourager les Indiens de persévérer dans cette voie.

28 Les religieux ont bien compris que les Indiens ne livreraient pas leurs idoles comme ils le désiraient, alors, ils se mettent à leur recherche avec l'aide, en bien des endroits, des Indiens convertis [88]. Et visiblement, leur action est redoutée. L'annonce de la venue de l'augustin Antonio de Aguilar à Ocuila en 1540 conduit Acatonal, le gardien des divinités du village, à s'enfuir. Pour Antonio de Aguilar, Ocuila est un repère d'idolâtres. Un certain Suchicalcatl détient des calebasses et des *mantas* peintes, assurément des idoles pour le religieux quoiqu'il s'agisse plus sûrement d'objets de culte. Un autre Indien, Miguel Tezcacoatl, passablement ivre, confesse garder des idoles sur la montagne depuis plusieurs années à la demande d'un prêtre indien, Collin, qui n'est pas converti. Dans une grotte, Antonio de Aguilar trouve ainsi deux statues en bois qu'il fait transporter aussitôt au couvent d'Ocuila où elles sont détruites devant les villageois. On lui apporte alors de nombreuses autres idoles. Les Indiens compromis sont fouettés. Miguel Tezcacoatl se défend comme il peut. Il se dit chrétien quoique baptisé depuis peu par le gardien de Toluca. Les idoles auraient été placées chez lui pendant son absence [89]. Les Indiens pris en défaut par le religieux augustin semblent se soumettre à son autorité en lui apportant des idoles. Leur attitude suscite des interrogations. Ont-ils voulu ainsi montrer leur soumission ou bien, en offrant au religieux quelques idoles, ce qu'il désirait en fait, ont-ils donné des gages pour le détourner de

leur village et ainsi perpétuer leurs cultes une fois parti ? Si l'on en croit Motolinia, les Indiens n'hésitent pas à fabriquer de nouvelles idoles pour pouvoir les remettre aux Espagnols et éviter ainsi les mauvais traitements [90].

29 Les Indiens ont bien senti dans de nombreux endroits que la Conquête et la colonisation allaient profondément changer les cadres de leur vie. Certains se positionnent très clairement contre la colonisation et l'évangélisation. Ils cachent systématiquement les informations ou une grande partie d'entre elles à propos des idoles. Ils disent que les gardiens des dieux sont morts et que les lieux des sanctuaires leur sont inconnus. D'autres, plus conciliants, tentent de naviguer entre les eaux et de contenter, en partie, leurs nouveaux maîtres. Ils livrent ainsi à leurs évangélisateurs une partie des idoles, une partie seulement, les autres, ils préfèrent les garder secrètement chez eux ou les enterrer pour qu'elles échappent à la destruction. Alonso Tlilanci remet par deux fois des idoles aux clercs à Izucar. Il avoue cependant qu'il en demeure d'autres dans le village. Le cacique de Matlatlan livre lui aussi les idoles de son village en plusieurs fois aux franciscains de Hueytlalpa dans les années trente. Les caciques agissent de la même façon en pays zapotèque. À Coatlan, ils décident de ne donner au père Juan Martín qui les réclame que les idoles mineures en signe de leur bonne foi et portent les autres dans un premier temps chez un des *principales,* don Alonso, puis ensuite dans les montagnes où elles sont gardées par quatre *papas* [91].

30 La recherche des idoles précolombiennes n'a pas que des motivations religieuses. Les Espagnols guettent les pierres précieuses, principalement des *chalchiuitl*, que les Indiens plaçaient dans des paquets en guise d'offrandes aux dieux ou pour les représenter. Durant la Conquête, déjà, les pierres précieuses

excitaient la convoitise des Espagnols [92]. Dans les années trente, les Espagnols font pression sur les Indiens pour qu'ils leur révèlent l'endroit où elles sont cachées. Les sépultures indiennes sont violées [93]. Les religieux sont aussi de la partie. À Cempolala, le franciscain Antonio de la Cruz trouve ainsi des bijoux en or [94]. Le phénomène se retrouve plus au sud dans le royaume de Nouvelle-Grenade. Les Espagnols obligent les Indiens à leur indiquer les lieux des anciennes sépultures. La monarchie tente d'y mettre un terme, craignant visiblement les pressions exercées sur les populations [95]. Cette attitude semble déteindre sur les Indiens. En 1539, un groupe de notables Indiens de Culhuacan viole un sanctuaire dans la montagne. Ils se partagent le contenu de six caisses de pierres précieuses, et quelques objets en or dont une chaîne [96]. Faut-il y voir un phénomène d'acculturation, les pierres étant recherchées pour leur valeur marchande ? À moins qu'ils ne dispersent volontairement des reliques pour les protéger et qu'elles échappent à la vigilance des clercs.

31 À la fin des années trente, la lutte contre les idoles promet encore d'être longue. Elle n'empêche pas de convertir les Indiens.

NOTES

1.*Respuestas de J. de Aguilar*, Mexico, le 5/04/1529, dans *DCOR*, t. 2, p. 67 ; *Cargos contra Cortés*, Mexico, le 8/05/1529, dans *DCOR*, t. 2, p. 105 ; *Descargos por García de Llerena*, Mexico, le 12/10/1529, dans *DCOR*, t. 2, p. 153 et 155 ; *Demanda de H. de Ceballos en nombre de P. de Narváez contra Cortés*, dans *CD/M*, t. 1, p. 439 ; *DDC*, chap. 119 ; *CR/C*, IV-54, p. 390 et IV-74, p. 424 ; *ZOR/R*, t. 2, III-26, p. 566.

2.*Descargos por García de Llerena*, Mexico, le 12/10/1529, dans *DCOR*, t. 2, p. 155 ; *DDC*, chap. 119 ; *CR/C*, IV-74, p. 424.

3.CORTÉS, *Tercera c.-rel. al emperador*, Coyoacan, le 15/05/1522, dans *COR*, p. 267 ; *C. de Cortés a su padre*, Mexico, le 26/09/1526, dans *DCOR*, t. 1, p. 416 et suiv. ; *Algunas respuestas de C. de Ojeda*, Mexico, le 27/01/1529, dans *DCOR*, t. 2, p. 47 ; *DDC*, chap. 158 ; *GOM*, p. 328-329.

4.*GRI,* I-1, p. 16 ; *C. de Cortés al emperador*, Mexico, le 11/09/1526, dans *COR*, p. 289.

5.GAY, *Historia de Oaxaca,* Mexico, Porrúa, 1998, p. 156 et 163 ; J. K. CHANCE, *La conquista de la Sierra*, Oaxaca, Instituto oaxaqueño de las culturas/CIESAS, 1998, p. 45. Pour Burgoa, Cosijopii se convertit en 1527 lors du passage de Cortés à Tehuantepec (*BUR/G*, t. 2, 72, p. 349).

6. R. MARTÍNEZ BARACS, « Introducción », dans ZUAZO, *Cartas y memorias*, Mexico, CONACULTA, 2000, p. 304 et « nota », p.292.

7.*B. Alias felicis recordationis*, Rome, le 25/06/1521, dans *B/AP*, t. 1, p. 160 et suiv. ; *B. Exponi nobis fecisti*, Saragosse, le 9/05/1522. Trad. du latin, dans B. GRUNBERG, *L'inquisition apostolique au Mexique*, Paris, L'Harmattan, 1998, p. 214-216 ; *Bref Devotionis et religionis,* Rome, le 8/03/1533, dans *B/HER*, p. 389 ; *Bref Alias felicis*, Rome, le 15/02/1535, dans *B/AP*, t. 1, p. 306 et suiv. ; *B. Exponi nobis nuper*, Rome, le 13/10/1539, dans *B/AP*, t. 1, p. 409-410 ; *B. ex debito pastoralis*, Rome, le 9/01/1544, dans *B/HER*, p. 392 et 987-988.

8.*Memorial de peticiones de Cortés al emperador*, Madrid, le 25/07/1528, dans *DCOR*, t. 3, p. 24 ; CORTÉS, *Cuarta c.-rel. al emperador*, Mexico, le 15/10/1524, dans *COR*, p. 203 ; *C. de Cortés al emperador*, Mexico, le 15/10/1524, dans *COR*, p. 173 et suiv.

9. J. GARCÍA ORO, *Cisneros y la reforma del clero español en tiempo de los reyes católicos*, Madrid, CSIC, 1971, p. 8-9 et 237.

10. AGI, ind. gen., 1961-3, *C.R.*, Madrid, le 27/10/1535, fol. 364v-365. Les missionnaires aux îles sont aussi des observants (L. GÓMEZ CANEDO, « Conventuales, observantes y reformados (política indigenista y filiación espiritual de los primeros franciscanos de Indias) », *AEA*, 23, 1966, p. 613 et suiv.).

11.*C. de fr. P. de Gante a los padres y hermanos de la provincia de Flandes*, Mexico, le 27/06/1529, dans *BM*, p. 104 ; *IXT*, t. 1, *Compendio histórico,* p. 491.

12.*MOT/H*, II-4, p. 230 ; *MEND*, V-1re partie-17, p. 606 ; AHN, div., indias, 22-13, *C. de fr. P. de Gante al emperador*, Mexico, le 31/10/1532, fol. 2r.

13.*C. de Cortés a la Audiencia de S. Domingo*, La Havane, le 13/05/1526, dans *DCOR*, t. 1, p. 364 ; CORTÉS, *Quinta c.-rel. al emperador*, Mexico, le 3/09/1526, dans *COR*, p. 267 ; AHN, div., indias, 22-13, *C. de fr. P. de Gante al emperador*, Mexico, le 31/10/1532, fol. 2r ; *DDC*, chap. 183.

14.*C. de fr. P. de Gante a los padres y hermanos de la provincia de Flandes*, Mexico, le 27/06/1529, dans *BM*, p. 104 ; AHN, div., indias, 22-13, *C. de fr. P. de Gante al emperador*, Mexico, le 31/10/1532, fol. 2r.

15.*JiM*, p. 64 ; *MEND*, III-8, p. 197.

16.*Obediencia*, Santa María de Los Ángeles, le 30/10/1523. Trad. du latin dans J. A. PÉREZ LUNA, *El inicio de la evangelización novohispana. La Obediencia*, Mexico, INAH, 2001, p. 43-45 ;

Instrucción, Santa María de Los Ángeles, le 4/10/1523, dans J. A. Pérez Luna, *op. cit*., p. 71-72. De la même façon, les vicairies fondées par les franciscains en Tartarie au xive siècle dépendent du ministre général (J. Comby, *Deux mille ans d'évangélisation,* Paris, DDB, 1992, p. 75).

17.*JIM*, p. 65 ; *MEND*, III-11, p. 208. Motolinia dit le 12 mai (*MOT/H*, III-2, p. 289). Les frères pressentis pour accompagner Martín de Valencia sont : Francisco de Soto, Martín de la Coruña, José de la Coruña, Juan Juárez, Antonio de Ciudad Rodrigo, Toribio de Benavente, García de Cisneros, Luis de Fuenselida, Juan de Ribas, Francisco Jiménez, Andrés de Córdoba et Bernardino de la Torre (*Obediencia*, Santa María de Los Ángeles, le 30/10/1523. Trad. du latin dans J. A. Pérez Luna, *op. cit*., p. 43). José de la Coruña ne part finalement pas. Bernardino de la Torre est remplacé au dernier moment par Juan de Palos (*MEND*, III-10-11, p. 203 et 207).

18.*IXT*, t. 1, *Compendio histórico,* p. 491-492.

19.*MOT/H*, III-1, p. 273 ; *MEND,* III-14, p. 216 ; *VET/T*, 4e partie, *Crónica*, I-2, p. 3. La mission franciscaine devient une province autonome sous la protection du saint Évangile en 1535 lors du chapitre de Nice. En Amérique moyenne, trois nouvelles provinces sont créées plus tard au Yucatan (1559), au Guatemala (1565), et au Nicaragua (1575) (*MEND*, IV-43, p. 545 ; *VET/T*, 2e partie, II-1, p. 24-25 ; *TORQ*, t. 3, XIX-12, p. 333 et XIX-14, p. 339).

20.*JIM*, p. 77 ; *MEND*, IV-42, p. 540.

21.*Jun. a. de 1524*, dans *CON,* fol. 1 ; *CON,* fol. 8.

22.*JUN,* p. 30. Voir *TORQ*, t. 3, XVI-7, p. 153 ; *VET/T*, 4e partie, *Crónica*, I-4, p. 6 et suiv.

23.*Jun. a. de 1524*, dans *CON,* fol. 1-6.

24.*Colloques et doctrine chrétienne* [dit *Colloques des douze*], dans C. Duverger, *La conversion des indiens de Nouvelle-Espagne*, Paris, Seuil, 1977, p. 82.

25.*Ibid.,* p. 74 et 91.

26.*Jun. a. de 1524*, dans *CON,* fol. 7.

27.*Instrucción para el gobernador y oficiales sobre el gobierno de las Indias*, Alcala-de-Henares, le 20/03/1503 et Saragosse, le 29/03/1503, dans *CD/H*, t. 1, p. 11-13 ; *Leyes de Burgos*, Burgos, le 27/12/1512, dans T. Gomez, *Droit de conquête et droits des Indiens*, Paris, Colin, 1996, p. 130-132 ; *Instrucción dada a los padres de la orden de S. Jerónimo*, Madrid, le 13/09/1516, dans *CD/H*, t.1, p. 63 et 66.

28. Landa,*Rel. de las cosas de Yucatán*, Madrid, Historia 16, 4, p. 70.

29.*MEND*, III-31, p. 255-256 ; *C. de fr. V. de Lunel*, Rome, le 5/05/1541, dans *MEND*, III-31, p. 256 ; *C. de fr. J. de Mendieta a fr. F. de Bustamante*, Toluca, le 1/01/1562, dans *CD/M*, t. 2, p. 517.

30.*Parecer de los religiosos de S. Domingo y S. Francisco*, 1526, dans *CD/M*, t. 2, p. 552.

31. J. L. Phelan, *The Millenian Kingdom of the Franciscans in the new World*, Berkeley, UCP, 1956 ; G. Baudot, « Introducción », dans *MOT/H*, p. 11-13 ; G. Baudot, *Utopie et histoire au Mexique*,

Toulouse, Privat, 1977 ; J. I. Saranyana, A. de Zaballa, *Joaquín de Fiore y América*, Pampelune, Ediciones EUNATE, 1995, p. 19-37 et 58.

32.*C. de R. de Albornoz al emperador*, Mexico, le 15/12/1525, dans *CD/M*, t. 1, p. 487 ; *MOT/H*, III-2, p. 294 ; *MEND*, V-1re partie-1, p. 572 et V-1re partie-26, p. 628.

33. J. Montes Bardo, *Arte y espiritualidad franciscana en la Nueva España*, Jaén, Universidad de Jaén, 2001, p. 65.

34.*MEND*, V-1re partie-19, p. 611 ; Moles, *Memorial de la provincia de San Gabriel* [1592], Madrid, Editorial Cisneros, 1984, 7, fol. 29r, 12, fol. 47r et 19, fol. 64v-65r.

35.*MEND*, V-1re partie-19, p. 613-614, V-1re partie-21, p. 618, V-1re partie-23, p. 622 et V-1re partie-25, p. 625.

36.*Ibid.*, V-1re partie-25-26, p. 625-628.

37.*DDC*, chap. 171 ; *MEND*, III-12, p. 210-211 ; *TORQ,* t. 3, XV-10-11, p. 20 et 21. Sur les rituels de balayage à l'époque précolombienne voir : *DUR*, t. 1, *El calendario antiguo*, 14, p. 275-276 ; *Codex Telleriano-Remensis*, fol. 3r.

38.*C. de a. de Zuazo a fr. L. Figueroa*, Santiago de Cuba, le 14/11/1521, dans Zuazo, *op. cit*., p. 190. Voir la démonstration de Rodrigo Martínez Baracs, « Introducción », dans Zuazo, *op. cit.,* p. 15.

39.*C. de fr. M. de Valencia y otros misioneros al emperador*, Mexico, 1526, dans *CD/M*, t. 2, p. 157 ; AGN, inq., 1-7-9, *Contra d. Nuñez por blasfemo*, 1427, fol. 13 ; AHN, div., indias, 22-14, *C. de fr. M. de Valencia y otros religiosos al emperador*, Guatitan, le 17/11/1532, fol. 2r.

40.*MEND*, III-30-31, p. 250 et suiv. ; *TORQ*, t. 3, XV-11, p. 24.

41.*MEND*, V-1re partie-14, p. 598-600, V-1re partie-20, p. 616, V-1re partie-21, p. 618 et V-1re partie-25, p. 626.

42.*JIM*, p. 50 et suiv. ; *MOT/H*, III-5, p. 304 et suiv.

43.*JIM*, p. 74-75 ; *MEND*, V-1re partie-14, p. 597 et suiv.

44.*C. de R. de Albornoz al emperador*, Mexico, le 15/12/1525, dans *CD/M*, t. 1, p. 487 ; *C. de Zumárraga a su majestad*, Mexico, le 27/08/1529, dans *ZUM/JGI*, t. 2,p. 226 ; *C. de Zumárraga al emperador*, Valladolid, 1533, dans *DI/CUE*, p. 42.

45.*MEND*, III-11, p. 207.

46.*Ibid.*, V-1re partie-17, p. 606.

47.*JIM*, p. 67 ; *VET/T*, 4e partie, *Crónica*, I-1, p. 2.

48. Pane, *Relation de l'histoire ancienne des Indiens,* Paris, La Différence, 1992, 25-26, p. 64-68 et 72 ; *REM*, t. 1, VI-10, p. 430. Raymond Lulle (1235-1315), un membre du tiers-ordre franciscain, n'exclut pas l'usage de la force pour faciliter l'évangélisation des infidèles, mais les conversions doivent être sincères (J. Comby, *op. cit.*, p. 71).

49.*MEND*, V-1re partie-16, p. 202-203 ; *CHI*, p. 254-255.

50.*ACT/ABL,* p. 130 et 139.

51.*JIM*, p. 65 ; *MOT/H*, I-3, p. 130.

52. Fernández de Oviedo y Valdés, *Historia general y natural de las Indias,* Madrid, BAE, 1992, t. 5, L-10, p. 347-349.

53.*C. de fr. P. de Gante a los padres y hermanos de la provincia de Flandes*, Mexico, le 27/06/1529, dans *BM*, p. 104 ; *MOT/H*, II-8, p. 254. Cette politique de la table rase a déjà vu le jour dans certaines terres païennes en Europe au Moyen Âge (J. Comby, *op. cit*., p. 42).

54.*GRI*, I-22, p. 90 ; *BUR/G*, t. 1, 28, p. 332-333 ; *VET/M*, p. 105 ; *DP*, II, 88-90, p. 635 et suiv. Plus au sud, en pays Maya, la destruction des idoles est aussi à l'ordre du jour (*REM*, t. 2, VIII-17, p. 152).

55.*MEND*, V-1re partie-37-39, p. 654-660 ; *VET/T*, 4e partie, *Crónica*, II-2, p. 66 ; *MOT/H*, II-1, p. 219 ; AHN, div., indias, 22-13, *C. de fr. P. de Gante al emperador*, Mexico, le 31/10/1532, fol. 2r ; AHN, div., indias, 22-14, *C. de fr. M. de Valencia y otros religiosos al emperador*, Guatitan, le 17/11/1532, fol. 1r.

56.*C. de Zumárraga al capítulo general de Tolosa*, Mexico, le 12/06/1531, dans *MEND*, V-1re partie-30, p. 637.

57. AGN, inq., 1-6, *Contra los yndios de Oquila*, 1540, fol. 6r ; *PRO/T*, 1539, p. 8 et 22-23 ; AGN, inq., 37-7, *Pro. contra Tlilanci*, 1539, fol. 86r ; AGN, inq.,42-18, *Contra d. Baltasar,* 1539,fol. 151r ; AGN, inq.,212-7, *Pro. contra d. Pedro e contra Anton*, 1540, fol. 36r-36v et 37v ; AGN, inq., 37-1, *Pro. contra Tacastecle y Tanistesle*, 1536, fol. 3v ; AGN, inq., 37-2, *Pro. contra los yndios de Apucalco*, 1538, fol. 12r-12v.

58. AGN, inq., 37-7, *Pro. contra Tlilanci*, 1539, fol. 86r.

59.*Codex Magliabechiano,* fol. 5v-7r.

60. AHN, div., indias, 24-35, *C. de fr. P. de Gante al rey*, Mexico, 1558, fol. 2r.

61.*PRO/T*, 1539, p. 8.

62.*MOT/H*, I-4, p. 27 ; Acosta, *Histoire naturelle et morale des Indes occidentale*s, Paris, Payot, 1979, VI-7, p. 308 ; *IXT*, t. 1, *Sumaria rel. de la Historia*, p. 527 ; Pomar, *Rel. de Texcoco,* dans *NCDHM*, t.3, p.4 ; Gemelli Careri, *Le Mexique à la fin du* xviie *siècle,* Paris, Calmann-Lévy, 1968, VI-1-6, p. 119 ; *Rel. de Quiotepeque y Tecomahuaca*, 1579, dans *RG*, t. 1-2, *antequera*, p. 236 ; Landa, *op. cit.*, 6, p. 148.

63.*MOT/H*, III-8, p. 325.

64. F. F. Berdan, P. R. Anawalt, « Introduction », dans *The Essential Codex Mendoza*, Berkeley, UCP, 1997, p. xii ; D. Robertson, *Mexican Manuscript Painting of the Early Colonial Period*, Norman, University of Oklahoma Press, 1994, p. 27 et 31 ; M. León-Portilla, *Literaturas indígenas de México*, Mexico, MAPFRE/FCE, 1995, p. 142.

65. AGN, inq., 40-3bis a, *Pro.*, 1528, fol. 20-23.

66.*SAH*, t. 1, *Prólogo*, p. 29 ; *DUR*, t. 1, *Prólogo*, p. 6 ; Acosta, *Histoire, op. cit*., VI-7, p. 308.

67.*PRO/T*, p. 22-24.

68. AGN, inq., 37-8, *Contra d. Domingo, d. Francisco y d. Juan*, 1544-1546, fol. 103v, 114v et 117v ; AGN, inq., 37-10, *Pro. contra d. Francisco e d. Domingo*, 1544-1546, fol. 186r ; AGN, inq., 37-continuación del 10, *Del pro. que se hizo contra d. Domingo*, 1545-1546, fol. 261r.

69.*MOT/H*, I-12, p. 177.

70. R. MARTÍNEZ BARACS, « Introducción », dans ZUAZO, *op. cit.*, p. 25 ; POMAR, *op. cit.*, p. 15-16.

71.*C. de los obispos al emperador*, Mexico, le 30/11/1537, dans *ZUM/JGI*, t. 3, p. 102 ; *C.R.*, Valladolid, le 23/08/1538, dans *ZUM/JGI*, t. 3, p. 122.

72.*DP*, II, p. 617 ; M. E. SMITH, *The Aztecs*, Cambridge, Blackwell Publishing, 2003, p. 285.

73.*C.R.*, Valladolid, le 23/08/1538, dans *ZUM/JGI*, t. 3, p. 122.

74.*C. de la Audiencia de México a su majestad,* Mexico, le 14/08/1531, dans *CDIAO,* t. 41, p. 90 ; AGN, inq., 37-2, *Pro. contra los yndios de Apucalco*, 1538, fol. 12v et 13v ; *MOT/H*, I-4, p. 138. Dans la Mixtèque, à Tocazaguala, vers 1544, un temple, a été remis en état par les Indiens (AGN, inq., 37-10, *Pro. Contra d. Francisco e d. Domingo*, 1544-1546, fol. 185r). Il existe des cas similaires dans la zone maya (G. OLIVIER, *Moqueries et métamorphose d'un dieu aztèque*, Paris, Institut d'ethnologie, 1997, p. 61).

75.*Licencia*, le 12/09/1551, dans *VR/PG*, p. 39 ; *Licencia a cuatro Indios,* le 3/10/1551, dans S. ZAVALA, *Libros de asientos de la gobernación de la Nueva España,* Mexico, AGN, 1982, p. 216.

76. AGN, inq., 37-1, *Pro. contra Tacastecle y Tanistesle*, 1536, fol. 2v ; AGN, inq., 38-7, *Pro. contra Mixcoatl y Papalotl*, 1537, fol. 194v ; AGN, inq., 42-18, *Contra d. Baltasar*, 1539, fol. 151r.

77.*PRO/T*, 1539, p. 13 ; AGN, inq., 212-7, *Pro. contra d. Pedro e contra Anton*, 1540, fol. 38r-40v. Ce phénomène des idoles cachées se retrouve au Pérou (L. GÓMEZ CANEDO, *Evangelización, y conquista, experencia franciscana en hispanoamérica,* Mexico, Porrúa, 1988, p. 167).

78. AGN, inq., 40-8, *Inf. contra el cacique de Matlatlan*, 1539, fol. 177r.

79. AGN, inq., 42-18, *Contra d. Baltasar*, 1539, fol. 147r-147v ; AGN, inq., 40-8, *Inf. contra el cacique de Matlatlan*, 1539, fol. 178r et 179r.

80.RUIZ DE ALARCÓN, *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas qui hoy viven entre los indios naturales desta Nueva España,* Mexico, SEP, 1988, p. 44-45 et 56.

81. J. SOUSTELLE, *Mexique, terre indienne*, Paris, Hachette, 1995, p. 106 ; G. STRESSER-PEAN, *Le Soleil-Dieu et le Christ*, Paris, L'Harmattan, 2005, p. 148.

82. AGN, inq., 37-3, *Pro. contra Miguel*, 1539-1540, fol. 22r. Le chroniqueur Cristóbal del Castillo rapporte qu'après la *Noche triste,* Huitzilopochtli serait apparu aux Mexicains et leur aurait intimé de cacher ses reliques dans la lagune (C. DEL CASTILLO, *Historia de la conquista,* dans *Historia de la venida de los Mexicanos y de otros pueblos e historia de la Conquista,* Mexico, CONACULTA, 2001, p. 151).

83. AGN, inq., 37-3, *Pro. contra Miguel*, 1539-1540, fol. 21v-22v, 24v, 26r et suiv.

84. AGN, inq., 42-18, *Contra d. Baltasar*, 1539, fol. 147r-149v.

85.*Historia de los mexicanos por sus pinturas*, dans Á. M. GARIBAY, *Teogonía o historia de los Mexicanos*, Mexico, Porrúa, 1996, p. 23 ; *Codex Ixtlilxochitl*, fol. 98r et 101r ; TOVAR, *Códice Ramírez,* dans TEZOZOMOC, *Crónica mexicana,* Mexico, Porrúa, 1980, p. 93, 2, p. 104 et 3, p. 109 ; *DUR*, t. 1, *Libro de los ritos*, 2, p.18 et 4, p. 37 ; *Atavios e insignas de los dioses*, dans *SAH*, t. 4, *Apéndice* I, p. 279.

86. AGN, inq., 42-18, *Contra d. Baltasar,* 1539, fol. 148r. Topiltzin est un des noms de Quetzalcoatl (*DUR*, t. 2, *Historia*, 69, p. 507 ; TOVAR, *Códice Ramírez, op. cit*., p. 82).

87. AGN, inq., 42-18, *Contra d. Baltasar*, 1539, fol. 147v et 149r.

88.*MOT/H*, III-14, p. 368-370 ; AGN, inq., 40-8, *Inf. contra el cacique de Matlatlan*, 1539, fol. 176r-179v.

89. AGN, inq., 1-6, *Contra los yndios de Oquila*, 1540, fol. 5r-7r.

90.*MOT/H*, II-8, p. 255.

91. AGN, inq., 37-7, *Pro. contra Tlilanci*, 1539, fol. 86r ; AGN, inq., 40-8, *Inf. contra el cacique de Matlatlan*, 1539, fol. 176r-179v ; AGN, inq., 37-9, *Pro. contra los caciques de Coatlan*, 1544-1547, fol. 149v-155r.

92.*Algunas respuestas de C. de Ojeda*, Mexico, le 27/01/1529, dans *DCOR*, t. 2, p. 48 ; *DDC*, chap. 128.

93.*MOT/H*, II-8, p. 255. Au Michoacan, Antonio de Godoy s'empare ainsi de l'or, de l'argent et des bijoux qu'elles renferment (AGN, HJ, 264-3, *Juicio seguido por Hermán Cortés contra los lics. Matienzo y Delgadillo, 1531*. Pub. dans *BAGN,* IX-3, 1938, p. 353).

94. AGI, gob., A. Mex., 1088, liv. 1, *C.R.*, Tolède, le 10/08/1529, fol. 39r-39v.

95.*C.R.*, Valladolid, le 9/11/1549, dans *CED/E*, t. 4, p. 324. Au Pérou, les Espagnols recherchent les *huacas* des Incas car elles contiennent de l'or (A. TIBESAR, *Comienzos de los franciscanos en el Perú*, Iquito, CETA, 1991, p. 76).

96. AGN, inq., 42-18, *Contra d. Baltasar*, 1539, fol. 151r.

Chapitre II. Les premières conversions

1 Les premiers baptêmes de femmes accomplis lors de la Conquête n'ont pas pour seule intention de convertir. Ils scellent l'alliance avec les Indiens et permettent de donner des femmes aux conquérants. Cela moralise un peu ces relations – ils s'ébattent désormais avec des chrétiennes. La pacification et la soumission des Indiens au nouvel ordre espagnol change la donne : il convient de faire entrer les Indiens dans le christianisme.

Les premiers baptêmes

2 Dans un premier temps, les religieux baptisent surtout les chefs indigènes, comme le prône le roi : « [afin que] les Indiens de cette Nouvelle-Espagne soient convertis à notre sainte foi catholique et soient endoctrinés et vivent en chrétiens et assurent leur salut [...] il semble que le principal chemin pour atteindre ce but est de commencer à instruire lesdits seigneurs *principales* car vous savez que lesdits indiens sont soumis à leurs *teules* et seigneurs et qu'ils les suivent en tout [1] ». Le but est de toucher les élites. Elles doivent montrer la voie à suivre aux Indiens. C'est ce que l'on appelle la conversion par le haut. La méthode n'est pas nouvelle et remonte aux premiers siècles du christianisme et a été largement pratiquée dans les îles [2]. Le *Libro de los guardianes de Cuauhtinchan*, souligne que les premiers baptêmes à Cuauhtinchan en 1522 concernent les chefs indigènes, les *tlatoanime*, le mouvement ne s'amplifiant qu'en

1525 pour toucher les autres catégories de population [3]. Mais il est vrai aussi que les gens du peuple sont moins bien considérés. Ils sont réputés ignorants et ne pas comprendre grand-chose [4]. Cela montre un certain élitisme qui tend à ne croire qu'aux capacités des puissants qui sont les cadres de la nouvelle société et son avenir. Cette stratégie des religieux s'explique aussi par leur faible nombre.

3 Ensuite, les religieux baptisent de nombreux Indiens, les chroniqueurs parlent de sept à quatorze mille conversions par jour [5]. Certains jours, les hommes sont baptisés, d'autres jours, ce sont les femmes [6]. Afin qu'aucun nouveau-né n'échappe au baptême, à Santa Ana Chautempan, dans la province de Tlaxcala, les franciscains chargent vers 1537-1538 l'un des Indiens du village de se renseigner sur le nombre d'enfants nés dans la semaine pour les baptiser le dimanche suivant [7]. Ces premiers baptêmes semblent effectués dans une grande simplicité cérémonielle, juste avec de l'eau car les religieux n'ont pas le saint chrême. Quelques paroles essentielles sont aussi prononcées [8]. La monarchie se promet d'intervenir auprès du pape pour obtenir des privilèges à propos de l'huile et du chrême [9]. Il semblerait que les religieux ne donnent pas le sacrement individuellement mais d'une façon collective à tous ceux qui sont assemblés, d'où le terme de baptêmes collectifs. Mais les caciques ont pu recevoir le sacrement personnellement. Les augustins et les dominicains manifestent rapidement certaines exigences. Les augustins ne baptisent que quatre fois l'an les adultes, à Pâques, à Noël, à la Pentecôte et pour la Saint-Augustin. Seuls les enfants peuvent recevoir le baptême tous les dimanches. Ils requièrent une certaine solennité et désirent une catéchèse. Pour les dominicains, une bonne connaissance de la doctrine chrétienne est un préalable incontournable pour qui prétend au baptême [10].

4 Les prénoms que les Indiens reçoivent lors de leur baptême marquent leur entrée dans la nouvelle société et le nouvel espace culturel. Ils semblent rarement choisis. En effet, dans le Morelos dans la deuxième moitié des années trente, les prénoms les plus portés sont : Domingo, Juan, Francisco et Martín chez les hommes et Magdalena, Ana, Juana et María chez les femmes. Domingo domine largement chez les hommes, il est porté par 35 % des nouveaux convertis. Magdalena est de loin le prénom féminin le plus porté, entre 30 et 35 % des femmes. Ce sont les mêmes prénoms qui dominent à Culhuacan à la fin du XVIe siècle [11]. Les prénoms les plus souvent donnés dans la région deTlaxcala sont : Pedro pour les hommes et Ana et María pour les femmes. Les femmes de l'entourage de don Carlos à Texcoco vers 1539 s'appellent toutes María, sa femme, sa sœur (épouse du seigneur de Chiconautla, don Alonso), sa belle-sœur (épouse du seigneur de Texcoco, don Pedro). Parfois, tous ceux qui sont baptisés un même jour portent le même prénom. Cela explique les nombreux Domingo dans un même village et parfois dans une même famille, les baptêmes ayant souvent lieu le dimanche (*domingo* en espagnol). D'autres fois, on porte le nom du saint du jour du baptême. D'autres fois encore, les nouveau-nés reçoivent le nom du saint du jour de leur naissance. Motolinia raconte ainsi qu'un Indien reçut ce prénom d'Asencio car il est né le jour de l'Ascension [12]. Il est bien possible que selon les lieux et les évangélisateurs, les pratiques divergent et se mêlent. Il ne semble pas qu'il y ait de politique concertée à cet égard.

5 Les membres des familles de l'aristocratie indienne adoptent le prénom de leurs prestigieux parrains, et parfois aussi leur patronyme. Le nom de Cortés est particulièrement prisé, il est porté entre autres par les caciques de Xochimilco et de Texcoco [13]. Le choix se porte souvent sur le nom du conquistador de la région.

Ainsi, dans la Mixtèque, le nouveau cacique de Tututepec, Iztac Quihuantzin, prend le nom de Pedro Alvarado car Alvarado a conquis cette place [14]. Le chroniqueur indien Hernando Alvarado Tezozomoc revendique pour sa part, par son nom, le double héritage de Cortés (par le prénom) et d'Alvarado (par le nom). D'autres caciques choisissent de porter le nom de leur *encomendero*. Le seigneur de Teotihuacan, don Francisco Verdugo Quetzalmanalitzin, fait sien le nom de son *encomendero* Francisco Verdugo [15]. Ils témoignent ainsi de leur alliance avec les Espagnols au moment de la Conquête ou de leur soumission rapide. Les seigneurs de Texcoco, don Antonio Pimentel et don Hernando Pimentel, désirent être associés à l'aristocratie espagnole, en portant le nom prestigieux de Pimentel [16].

6 Les conversions ont été rapides et nombreuses aux dires des missionnaires [17]. Au début des années trente, les premiers bilans dressés par les évangélisateurs font état d'un million d'Indiens baptisés. Motolinia indique pour sa part que, de 1521 à 1536, quatre millions d'Indiens ont été convertis, mais il donne pour la même période, plus loin dans son *Historia de los Indios de la Nueva-España,* le chiffre de neuf millions [18] ! Ils ne sauraient figurer un quelconque état comptable. D'ailleurs, Pedro de Gante confesse en 1529 ne pas savoir exactement le nombre d'Indiens qu'il a baptisés dans la province de Mexico [19]. Les livres de tribut en nahuatl de six villages du Morelos (Huitzillan, Quauhchichinollan, Tepoztlan, Molotlan, Tepetenchic, Panchimalco) des années 1535-1540 sont les seuls documents connus pour tenter une quelconque évaluation chiffrée pour cette époque. Ils laissent apparaître une très grande diversité de situation dans des villages pourtant voisins. Quauhchichinollan ne compte que 4 % de convertis et Tepetenchic, 84 % [20]. Les écarts sont considérables et ne s'expliquent pas par une diversité des

intervenants dans la zone car ce sont tous des dominicains. Ils peuvent en revanche attester des résistances des Indiens et des difficultés des missionnaires à entraîner les masses indiennes sur le chemin du baptême. L'image d'Indiens se pressant à la rencontre des frères, avides de se convertir, rapportée par les religieux dans leurs lettres et leurs chroniques, offre une vision déformée de la réalité.

7 Pour les Indiens, les Européens, qu'ils soient laïcs ou religieux, forment un tout dont ils se méfient. La posture arrogante des conquistadors et les nombreuses exactions commises ne favorisent pas la confiance et affectent leur perception du christianisme. Martín de Valencia souligne qu'il est difficile de répandre l'Évangile parmi les Indiens en raison de la rancœur et des inimitiés que la guerre leur a laissés. Du coup, ils sont méfiants et l'évangélisation connaît un frein véritable [21]. Cette méfiance est tenace. Alvar Núñez Cabeza de Vaca rapporte que, lors de la traversée de la Nouvelle-Galice en 1536, les Indiens, voyant les bontés de ses hommes, ne croient pas qu'ils sont des chrétiens car ils ne correspondent pas à l'image qu'ils ont des Espagnols. Pour eux, les chrétiens tuent les bien-portants, ont des armes, vont à cheval, et volent ce qu'ils trouvent sans jamais rien donner à personne. Aussi ont-ils peur des chrétiens et fuient-ils les villages à leur approche pour se réfugier dans les forêts [22].

8 Le christianisme est aussi une chose étrange pour les Indiens. Les pratiques, les lieux et les sons les surprennent. Au début, les Indiens ne veulent pas entrer dans les églises. La raison en est que, à l'époque précolombienne, ils ne pouvaient pas accéder au temple qui figurait au sommet de la pyramide. C'était le domaine exclusif des prêtres. Ils suivaient les rites depuis une grande place. Ils n'aiment pas non plus être entre des murs et préfèrent l'extérieur [23]. Motolinia préfère pour sa part expliquer ces chapelles ouvertes par

le fait que les églises sont trop petites pour contenir la multitude qui veut se rendre à l'office [24]. Aussi, les religieux font-ils construire des places devant les églises pour les accueillir. Ils édifient une chapelle sur l'un des murs d'enceinte de l'église ou sur la façade, on parle de chapelle ouverte, pour que les fidèles puissent suivre la messe. C'est notamment le cas de l'église du couvent Saint-Bernard de Xochimilco fondée en 1525 par les franciscains. Ce type de construction perdure au XVIe siècle alors que la participation à l'intérieur de l'église se développe. Ainsi, l'église du couvent augustin d'Actopan, à cent cinquante kilomètres au nord de Mexico, fondée en 1548 par Andrés de Mata, possède une esplanade fermée d'un mur comportant une voûte pour abriter les objets du culte et les officiants [25]. Il est vrai que cette zone est en voie d'évangélisation, ceci explique peut-être le décalage chronologique.

9 Les relations indigènes en nahuatl racontent les débuts difficiles de l'évangélisation dans les régions proches de Mexico. Vers Tepeaca, Cristóbal de Santiago, fait bâtir une église en un lieu appelé Tlaytec en 1528. Il exige peu des Indiens, seulement qu'ils l'écoutent et viennent discuter avec lui. Mais quand il fait sonner les cloches de l'église, les Indiens prennent peur et s'en vont. C'était la première fois qu'ils les entendaient. Les Indiens se bagarrent aussi. L'église est finalement abandonnée. L'indifférence et l'incompréhension sont autant de freins au zèle missionnaire [26].

10 Les réticences des Indiens, voire leur résistance, conduisent finalement les religieux à envisager l'emploi de la manière forte pour les amener au christianisme. La force est nécessaire pour qu'ils abandonnent leurs idoles et leurs nombreuses femmes. Dans ces conditions, les conversions ne sont pas toutes librement consenties [27]. Assurément, les religieux convaincus de l'importance de leur mission peuvent se montrer sévères. Ils n'hésitent pas à user de

châtiments corporels quand les Indiens manifestent peu d'attention. Mais c'est aussi que les franciscains ne visitent pas régulièrement les villages, ils ne viennent parfois que tous les ans ou tous les deux ans. Entre-temps, les Indiens sont laissés à eux-mêmes et à leurs mauvaises habitudes. Il apparaît donc nécessaire de sévir pour ramener l'ordre. Une douzaine de coups de fouet doit convaincre les récalcitrants à venir à l'église le dimanche et les jours de fête [28]. Le dominicain Antonio de Remesal concède que les Indiens sont traités avec rigueur par les premiers évangélisateurs de son ordre qui n'hésitent pas à les attacher et à les fouetter [29]. La monarchie condamne ces actes et se montre inflexible sur ce sujet. La junte réunie à son initiative en 1533 se prononce contre l'usage de la force pour l'enseignement de la doctrine chrétienne aux indigènes [30]. Les moyens de persuasion peuvent cependant être plus feutrés. Les Douze usent de la crainte de Dieu pour amener les Indiens à la conversion en dramatisant les tourments auxquels les plus réfractaires seront promis. Cette pression psychologique à l'encontre des Indiens n'est pas sans évoquer celle développée là encore en Europe dans certaines régions.

11 Les religieux ne touchent pas toutes les couches de la population indienne. Ils en délaissent certaines comme les plus âgés, les femmes et les esclaves. Du moins quand des Indiens ne sont pas baptisés, ils appartiennent à ces catégories.

12 Les sources mentionnent bien souvent des personnes âgées qui demeurent en dehors de l'Église. À Izucar, en 1539, il y a un très vieil Indien non converti du nom de Chilo. Tzauacxotzin décède en 1542 à Tizatlan sans avoir été visiblement convertie. Benito Tequantzin, qui est lui aussi de Tizatlan, raconte en 1567 que son propre père, Mimitzin, n'est pas baptisé. Il était pourtant un jeune adulte au moment de la Conquête. Ana Papan rapporte en 1572 que ses grands-

parents, Chimaltzin et Tiacapantzin, tous deux originaires de San Martín Zacatlan, sont morts sans avoir reçu le baptême [31] .

13 Ce désintérêt pour les anciens n'est pas seulement affaire de stratégie. Il s'explique aussi par les a priori des religieux eux-mêmes. Les vieilles personnes leur semblent plus difficiles à atteindre car les modèles précolombiens les ont formés. Et puis, elles apparaissent bien souvent réfractaires au christianisme. Martín de Valencia les présente d'ailleurs comme des idolâtres irrécupérables, « les vieux sont toujours avec leurs idoles et les cachent quand ils le peuvent ». Cette idée a la vie dure. Durán dénonce bien plus tard le rôle des anciens, « ces vieux prédicateurs de leur loi maudite, [qui] l'enseignent aux plus jeunes et aux enfants ». Au début du XVIIe siècle, ils sont encore perçus comme ceux qui accomplissent les sacrifices [32] . Il arrive cependant que des vieillards se convertissent comme le gouverneur de Tuxpan, Alonso de Zamudio Queques, en 1532 [33] . Certains religieux soulignent tout de même la pertinence de la question de la conversion des personnes âgées. Molina propose en 1546, afin de les amener dans l'Église, d'exiger moins de connaissances de la doctrine chrétienne de leur part et de s'en tenir à deux prières, le *Pater Noster* et l'*Ave Maria*, et aux articles de la foi [34] .

14 Les femmes forment un autre groupe délaissé. Le seigneur de Huitzillan, dans le Morelos, a six femmes dont trois ne sont pas baptisées. Aucune des concubines du seigneur de Matlatlan dans la sierra de Puebla n'est baptisée en 1539 quand s'ouvre à Mexico son procès pour idolâtrie [35] . Comment expliquer cette faible attention envers les femmes ? Les femmes sont surtout pensées comme des épouses. Les religieux veulent surtout toucher les hommes et notamment les chefs. D'ailleurs, les dominicains ne s'inquiètent en 1533 que de la faible présence des hommes dans les églises alors

qu'elles sont fréquentées par les femmes et les enfants, comme pour mieux souligner que le public important est bien celui des hommes [36]. Mais en est-il vraiment différemment en Europe ? Les femmes sont encore comprises comme des membres de la société de second ordre.

15 Les esclaves des Indiens sont bien souvent oubliés eux aussi. La communauté de Tepoztlan, dans le Morelos, dispose de trente esclaves vers 1535, treize sont baptisés et dix-sept ne le sont pas. Le seigneur de Tepetenchic a six esclaves dont trois ne sont pas convertis [37]. Comment comprendre ce peu de souci des esclaves indiens ? Il peut s'agir d'une politique consciente : leur statut inférieur a pu conduire les religieux à remettre à plus tard leur conversion. À moins que cela ne soit le fait des maîtres de ces esclaves qui ne tiennent pas à voir le christianisme envahir leur espace.

16 Le dénombrement de la maisonnée du seigneur de Molotla, don Martín Molotecatl, effectué vers 1537 pour compter les vassaux de Cortés, confirme ces tendances [38]. Sur les soixante-dix personnes qui vivent dans la dépendance du seigneur, cinquante-huit sont baptisées et douze ne le sont pas, soit un taux de conversion de 82,8 %. Le plus intéressant est la répartition par sexe et par âge. Sur les douze personnes qui ne sont pas baptisées, huit sont des femmes, trois sont des hommes, on ne sait pas le sexe de la douzième personne, ce qui donne un taux de conversion des femmes à 79,4 % et des hommes de 90 %. La répartition par âge est tout autant intéressante. Sur les douze personnes qui ne sont pas baptisées, quatre ont moins de quinze ans, trois sont dites vieilles, les autres sont entre ces deux âges, ce qui donne les taux suivants de baptême par âge : 77,7 % pour les enfants de moins de quinze ans, 40 % pour les personnes âgées et 93,3 % pour les autres.

17 De nombreux Indiens passent donc à côté du baptême même s'ils ont un prénom chrétien ou se disent chrétiens soit parce qu'ils refusent leur conversion, soit parce qu'il n'y a pas de clercs ou que les clercs attendent qu'ils connaissent mieux la doctrine chrétienne. Les premiers résultats ne sont pas à la hauteur des espérances. Si les lettres de Martín de Valencia ne laissent rien transparaître, le projet de voyage en Chine qui le mène avec de nombreux compagnons à Tehuantepec afin d'embarquer sur un hypothétique navire peut signifier une certaine déception en substituant un nouveau terrain à la Nouvelle-Espagne pour l'expression du zèle missionnaire. Motolinia souligne que Martín de Valencia recherche des gens mieux disposés que les habitants de la Nouvelle-Espagne. Francisco Jiménez avoue de son côté que les résultats en matière d'évangélisation sont peu tangibles dans les premières années [39].

Les enfants, promesse d'une nouvelle Église

18 Les enfants et notamment les fils des chefs indigènes forment l'autre groupe prioritairement visé par les religieux avec les caciques [40]. Ils sont majoritairement convertis. Vers 1535-1540, 78 à 83 % des enfants du Morelos sont baptisés. Ils représentent à eux seuls plus des deux tiers des baptêmes effectués [41].

19 Cette attitude vis-à-vis des enfants s'inscrit cependant dans un dessein plus vaste, l'édification de l'Église de Nouvelle-Espagne. Les enfants figurent aux yeux des religieux la nouvelle génération qui, passant par leurs mains, aidera au rayonnement du catholicisme. Pour cela, il convient de la former.

20 Dès 1523, les franciscains réunissent autour d'eux des enfants à Texcoco afin de leur apprendre la doctrine chrétienne [42]. Pedro de Gante fonde en 1527 une école dans la chapelle Saint-Joseph-des-

Naturels derrière l'église du couvent Saint-François de Mexico où les Indiens sont instruits dans la doctrine chrétienne, apprennent à aider à la célébration de l'office dominical, mais aussi à lire, écrire et chanter, et à jouer des instruments de musique. Les enfants sont aussi initiés aux travaux manuels notamment pour la fabrication d'ornements d'église. Parmi ces nombreux enfants, Pedro de Gante en distingue une cinquantaine, sensiblement plus doués, qui reçoivent un enseignement plus approfondi [43]. L'école Saint-Joseph-des-Naturels accueille entre cinq cents et six cents élèves à la fin des années vingt. Elle réunira jusqu'à mille enfants indiens trente ans plus tard [44]. Ces enseignements forcent l'admiration. Le président de l'Audience, Sebastián Ramírez de Fuenleal, en fait l'éloge. L'évêque de Tlaxcala, Julián Garcés, affirme même que les Indiens apprennent mieux que les Espagnols [45]. De petites écoles se développent au sein des couvents. L'évêque de Mexico, Juan de Zumárraga, réclame la poursuite des constructions d'écoles afin de lutter contre la mauvaise influence des adultes. Elles doivent selon lui, fonctionner en vase clos comme des internats afin de couper le lien entre les enfants et les familles idolâtres [46]. Combien d'écoles existe-t-il ? Il est bien difficile d'apporter une réponse faute de recensement, et il n'est pas certain que chaque maison de religieux possède une école. En moyenne, une école accueille entre trois cents et cinq cents enfants, cinq cents à six cents élèves sur Mexico et à Tlaxcala, plutôt quatre cents dans la province d'Oaxaca à San Ildefonso et à Yanhuitlan [47]. Mais les écoles, aussi nombreuses soient-elles, ne touchent pas tous les enfants.

21 L'enseignement vers les plus jeunes doit beaucoup à Pedro de Gante et à Juan de Zumárraga. Ces derniers ont une approche différente de l'évangélisation de Martín de Valencia car ils promeuvent une évangélisation par le livre, donc plus intellectuelle. Le

développement des écoles pourrait signifier une réorientation de la politique d'évangélisation alors que les premières campagnes de conversion se sont avérées assez décevantes.

22 Un effort est apporté à l'éducation des filles. En 1528, il existe une maison de jeunes filles à Texcoco due à l'initiative des franciscains dont la direction est assurée par une femme originaire d'Espagne. Il y a une autre à Huexotzingo en 1529 [48]. En 1536, il y a huit à dix maisons accueillant chacune trois cents à quatre cents élèves. Mendieta mentionne onze maisons : Mexico, Texcoco, Tepeapulco, Huexotzingo, Tlaxcala, Cholula, Xochimilco, Cuauhtitlan, Tlalmanalco, Tehuacan et Tepeaca [49]. L'historien Robert Ricard n'en compte pour sa part que huit : Mexico, Texcoco, Otumba, Tepeapulco, Huexotzingo, Tlaxcala, Cholula et Coyoacan [50]. Ces maisons sont sous l'autorité de *beatas*, des religieuses tertiaires franciscaines n'ayant pas prononcé leurs vœux, originaires d'Espagne. Six *beatas* arrivent en 1530 avec Cortés de retour en Nouvelle-Espagne [51]. Huit autres femmes, des laïques cette fois-ci, viennent en 1534 pour aider à l'encadrement des jeunes filles [52]. Trois nouvelles *beatas* arrivent en 1535 avec Catalina de Bustamante, venue dès 1530, qui était partie chercher des consœurs dans la péninsule [53].

23 Les jeunes filles entrent dans ces maisons d'éducation dès l'âge de cinq ou six ans et y restent jusqu'à douze ans. Elles y reçoivent un enseignement chrétien grâce à de petits livres de doctrine. Elles apprennent aussi à tisser et à coudre. Leurs parents doivent assurer leur entretien. Le but éducatif est clairement énoncé. Il s'agit de les préparer au mariage afin d'en faire de bonnes épouses et de bonnes ménagères. Zumárraga entrevoit même de les marier ensuite aux garçons formés dans les couvents afin de concevoir des couples et des familles chrétiennes [54]. Diego de Ocaña confie en 1533 ses

Indiennes aux *beatas* afin de les préparer au mariage avec des Indiens christianisés, vraisemblablement sortis des collèges [55].

24 Les enfants formés par les religieux reçoivent plusieurs missions de leur part. Ils participent activement au service divin et à la vie de l'église [56]. Ils figurent dans les documents du XVI[e] siècle sous le nom de « jeunes gens de l'église » *(muchachos de la iglesia)* ou de *pilhuanes* (dérivé du mot nahua *pilli*, « fils de dignitaire »). Ils aident aussi à la diffusion du christianisme en traduisant et en répétant les sermons qu'ils ont entendus aux autres Indiens dans leur village. Motolinia raconte ainsi que de nombreux enfants parcourent la région de Tlaxcala pour proclamer la bonne parole en 1536 [57]. On espère secrètement que les enfants auront une influence déterminante sur leurs parents et les amèneront à l'église [58]. Les tâches les plus manifestes qui leur sont dévolus sont la destruction des idoles et la dénonciation des idolâtres, car ils connaissent les habitudes des habitants, même s'ils sont en partie acculturés et ne peuvent pas identifier tous les rites païens. Ainsi, de jeunes Indiens de Texcoco détruisent des idoles cachées dans des grottes dans la région d'Otumba dans les années trente. Les *pilhuanes* de l'église d'Iguala dénoncent en 1540 leur cacique, don Juan, pour sa mauvaise conduite. Il faut dire que l'attitude de don Juan est particulièrement scandaleuse. Il ne respecte rien pour satisfaire ses pulsions sexuelles. Il force deux Indiennes dans l'église durant le Carême. Il contraint encore sa belle-sœur et même sa demi-sœur âgée d'à peine dix ans [59]. Certains enfants n'hésitent pas à dénoncer à l'Inquisiteur en 1539 leurs propres parents pour leurs nombreux manquements à leurs devoirs de chrétien. Gabriel raconte devant le tribunal que son père Cristóbal, un *principal* d'Ocuituco, s'enivre et fait des incantations au soleil et à la lune. Le fils du cacique de Matlatlan, Anton, dit que son père n'accomplit pas ses dévotions de chrétien.

Antonio, un garçon de onze ou douze ans, accuse son père don Carlos de l'empêcher de recevoir l'enseignement des frères [60].

25 Les écoles et collèges rencontrent dans leur ensemble un certain succès auprès des Indiens et notamment des élites (du moins si l'on suit les correspondances des religieux), vraisemblablement parce qu'ils poursuivent l'ancien système éducatif aztèque qui existait à l'époque précolombienne. Alors, les garçons intégraient vers l'âge de quinze ans soit le collège de quartier, le *telpochcalli*, soit le *calmecac*. Le *telpochcalli*, littéralement « la maison de jeunes gens », avait des ambitions modestes : former les jeunes gens des milieux humbles. Le *calmecac* était semblable à un couvent et était lié à un temple. Il formait au service des dieux : chanter, faire de la musique, accomplir les offrandes et entretenir le sanctuaire. Il était aussi un lieu d'étude. Les jeunes gens y apprenaient l'écriture pictographique et les mathématiques. Il accueillait principalement les *pipiltin*, les enfants des dignitaires ou *tetecuhtin* ; il formait donc les élites. Son rôle ne se réduisait donc pas à former des prêtres. La morale y était très stricte et les fautifs dûment châtiés. Les châtiments corporels étaient abondamment utilisés [61]. Les sources sont discrètes sur les écoles pour les filles à l'époque ancienne. Ainsi, le *Codex Mendoza,* qui pourtant consacre plusieurs folios à l'éducation chez les Aztèques, n'en parle pas. Il semble cependant qu'il existait des écoles destinées aux filles. Le conquistador Bernal Díaz del Castillo évoque des jeunes filles recluses tissant à l'ombre du temple de Huitzilopochli en attente de se marier. Le franciscain Sahagún raconte que les filles pouvaient entrer soit au *telpochpan*, équivalent du *telpochcalli* des garçons, soit au *calmecac*. Une grande partie de l'enseignement qu'elles recevaient demeurait pratique et consistait en une préparation à la vie domestique. Au *calmecac*, elles accomplissaient le service des dieux. Au *telpochpan*, elles étaient initiées à la danse et au

chant [62]. Il existait aussi des établissements spécialisés où les enfants apprenaient à danser, à chanter et à jouer de la musique, les *cuicacalli* ou « maisons du chant [63] ».

26 La prise en charge des enfants par les religieux rencontre tout de même des oppositions de la part des Indiens. Les pères ne veulent pas envoyer leurs filles dans les maisons des *beatas* car elles ne sont pas cloîtrées. Cela est pour eux en contradiction avec l'éducation ancienne précolombienne qui voulait que les filles soient élevées dans des endroits protégés. Par ailleurs, ils sont inquiets car les filles qui ont été formées par les *beatas* sont peu appréciées des Indiens à cause de leur éducation espagnole [64]. C'est probablement ainsi qu'il faut comprendre le déclin de ces écoles. En 1538, il n'existe plus que cinq ou six maisons regroupant près de mille jeunes filles. Le déclin semble se poursuivre car la maison de Mexico n'abrite plus que quatre ou cinq jeunes filles en 1544. Les *beatas* rentrent en Espagne [65] Motolinia positive cette expérience et soutient que si l'éducation des filles suscite moins d'intérêt par la suite, c'est que désormais les pères des jeunes filles sont convertis et peuvent les élever chrétiennement [66]. Zumárraga ne se laisse pas ainsi aveugler et tente de trouver une solution pour répondre aux exigences des Indiens en fondant un couvent de religieuses où les filles seraient recluses. Il reçoit dans cette entreprise l'appui des évêques d'Oaxaca et de Guatemala, et entend couvrir une partie des frais de la construction grâce à son *encomienda* d'Ocuituco et à la participation de deux autres *encomenderos*, Alonso de Escobar et María de Estrada. Mais, la monarchie n'est pas favorable au projet [67]. Zumárraga semble alors se désintéresser de la question pour se consacrer à l'hôpital de l'Amour-de-Dieu.

27 Certains chefs indigènes empêchent délibérément la conversion ou l'éducation chrétienne de leurs enfants dans les couvents. Le

phénomène est reconnu par les religieux mais il est souvent sous-estimé. Ainsi, Motolinia atteste que les Indiens de Tlaxcala n'envoient pas leurs enfants dans les couvents dans les années vingt, mais il veut croire que la situation s'améliore par la suite, quand ils voient que leurs enfants sont bien traités par les religieux [68]. Les documents des archives montrent pourtant que les caciques et les *principales* font de la résistance. Le cacique de Matlatlan ne fait pas baptiser sa fille malgré la pression exercée par l'excommunication posée sur le village. Le cacique de Totolapa, don Melchor, n'envoie pas ses enfants chez les frères écouter la doctrine chrétienne. Aussi le président de l'Audience doit-il charger le corregidor, Alonso de Contreras, d'emmener ses deux fils, Pedro et Antonio, au couvent augustin voisin. Le cacique d'Iguala, don Juan, ne fait pas baptiser son fils qui meurt sans sépulture chrétienne. La mère de l'enfant, affolée, raconte qu' » il a perdu son âme car [son père] n'a pas voulu le baptiser [69] ». Ce qui montre dans ce cas précis que le discours chrétien transmis aux Indiens par les religieux les touche. Ces réticences des caciques à faire baptiser leurs enfants se retrouvent dans le pays zapotèque, dans la Mixtèque et au Yucatan [70]. Les caciques n'agissent pas toujours ouvertement. Parfois, ils cachent leurs enfants, notamment leurs aînés, ceux qui justement vont leur succéder pour diriger la communauté ou bien ils envoient à leur place un fils de familier, de vassal ou d'esclave [71]. Cette attitude traduit non seulement un refus d'adhérer au christianisme pour soi et ses proches mais aussi une réelle méfiance vis-à-vis des religieux. Les caciques craignent en fait de voir leurs fils passer sous leur coupe. Aussi, les autorités réagissent-elles en invitant à prendre les enfants de force pour les envoyer dans les maisons des religieux et des *beatas* pour y recevoir la doctrine chrétienne [72].

28 L’hostilité d’un père à la formation chrétienne de son fils par les religieux peut conduire au drame. L’assassinat du jeune Cristóbal en 1527 en est l’illustration. Acxotecatl, seigneur d’Atlihuetzia, l’une des seigneuries de Tlaxcala, se résout de mauvaise grâce à laisser ses fils, et notamment son aîné, Cristóbal, fréquenter le couvent pour recevoir l’enseignement des religieux [73] . Pourtant, c’est un allié sûr de Cortés à qui le conquérant a même donné une image de la Vierge [74] . Cristóbal se met bientôt à réprimander son père et à lui faire la morale. Lors d’une fête, Acxotecatl le roue de coups puis l’achève d’un coup de pieu. Le corps est placé dans une *manta* et enterré. Acxotecatl fait aussi assassiner la mère de Cristóbal, inquiète de ne plus voir son fils. Il est confondu par un homme de compétence, l’ancien compagnon de Cortés et désormais *justicia*, Martín de Calahorra, puis exécuté. Il semblerait que cette histoire qui illustre, selon les chroniqueurs, la figure exemplaire du martyr, possède comme ressort la jalousie au sein de l’entourage du cacique. Une épouse secondaire, Xuchipapalotzin lui aurait suggèrer de se débarrasser de Cristóbal, certainement dans le but de favoriser son propre fils [75] . Les nombreux chroniqueurs qui ont traité de cette histoire, d’ailleurs en reprenant en grande partie le récit de Motolinia, ne s’accordent toutefois pas sur un certain nombre de points. Ainsi, Acxotecatl était-il baptisé ou non ? Motolinia dit que non, mais Muñoz Camargo soutient qu’il était baptisé sous le nom de Cristóbal. Ils donnent des éclairages sincèrement différents sur cette affaire, il est vrai qu’ils parlent à deux époques distinctes, la fin des années 1530 pour l’un, et les années 1580 pour l’autre. Ainsi pour Motolinia, Acxotecatl refuse le christianisme ou même d’en entendre parler, tandis que Muñoz Camargo souligne qu’il est retombé dans l’erreur. Il laisse aussi entendre que sa première femme est elle-même chrétienne [76] . Le meurtre devient donc encore plus odieux.

29 Cette affaire ne semble pas isolée. Le prêtre otomi de Tlanacopan, Alonso Tanixtetl, a un fils qui a été élevé au couvent des franciscains. Des villageois notent en 1536 qu'il a disparu après avoir été battu par son père qui lui reprochait d'être proche des franciscains de Mexico et de détruire les idoles [77]. Le rôle des enfants pour débusquer les idolâtres connaît ses limites. Les fils en s'opposant à leur père portent atteinte aux codes sociaux indigènes. Les discours anciens, les *huehuetlatolli*, rapportés par les religieux, montrent l'importance de la dévotion filiale dans le monde précolombien. Il convient de ne pas se moquer des anciens, de respecter son père et sa mère et de secourir ses parents, « Mon père ; ton cœur m'a assisté, m'a fait du bien, je suis ton collier, ta plume de quetzal [...] Ainsi remplis-tu tes obligations envers moi, qui suis ton collier, ta plume de quetzal », répond un fils à son père. Autre exemple, le fils admonesté dit à son père : « Et, ici tu as été pleinement miséricordieux pour moi, qui suis têtu [...] pour cela, ainsi, à toi qui est un ancien, à toi qui est une ancienne, je baise les mains, les pieds [78]. » Enfreindre ce code, c'est rejeter la société tout entière. Était-ce concevable seulement quelques années après la Conquête ? Assurément sur ce point, les religieux ont voulu aller trop vite avec les nouveaux convertis en leur confiant des tâches lourdes et dangereuses et en ignorant les codes des sociétés indiennes. Les jeunes gens qui aident les religieux dans leur traque des idoles font l'objet de pression de la part des autres Indiens, certains sont achetés par les communautés qui entendent ainsi avoir la paix, d'autres connaissent à cause de leur engagement le rejet de leurs propres frères [79]. Ils apparaissent comme des traîtres et sont parfois les proies des idolâtres comme l'illustre une affaire tragique en 1529. Le dominicain Bernardino Minaya en route pour la province d'Oaxaca avec quelques frères s'arrête à Tlaxcala pour demander à Martín de Valencia des jeunes

gens qui puissent les aider dans leur tâche d'évangélisation. Trois garçons, Antonio, Juan, et Diego se présentent pour les accompagner. Le petit groupe prend la route et arrive à Tepeaca (Tepeyacac [80]). Ce lieu a mauvaise réputation car il n'y a pas de présence chrétienne. Et puis, cette zone de l'ancien empire aztèque a fermement résisté à Cortés et à ses alliés Tlaxcaltèques [81]. Minaya envoie les enfants à la recherche des idoles. Ils poussent jusqu'aux localités voisines de Cuauhtinchan et de Tecalli (ou Tecalco [82]). Leur destin bascule tragiquement à Cuauhtinchan. Antonio et Juan entrent dans les maisons des *principales* et brisent des idoles. Les *principales* se saisissent des enfants, les tuent tous les deux et abandonnent leurs corps dans un ravin. Entre temps, Bernardino Minaya, inquiet de leur absence, alerte l'alguazilde Tepeaca, Álvaro de Sandoval. Il faut dire que l'un des enfants, Antonio, est le petit-fils de Xicotencatl l'ancien, l'un des principaux seigneurs de Tlaxcala. Les meurtriers sont vite arrêtés, jugés et pendus [83].

30 Peut-être faut-il voir dans la décision de la junte ecclésiastique mexicaine de 1539 de ne baptiser les enfants que quand leurs parents sont convertis et se comportent en bons chrétiens une conséquence de ces événements [84].

31 Les enfants font l'objet d'autres grands desseins. Dès 1525 est envisagé un enseignement plus poussé pour les jeunes Indiens [85]. Les enfants grandissant, la poursuite des études devient de plus en plus évidente, du moins pour les plus doués. Il faut cependant attendre une bonne dizaine d'année pour voir le projet aboutir. L'évêque de Mexico fonde avec l'appui du vice-roi Antonio de Mendoza et du président de l'Audience, Ramírez de Fuenleal, le collège Sainte-Croix de Tlatelolco le 6 janvier 1536 [86]. Il est conçu comme la suite des études de l'école de Saint-Joseph-des-Naturels. Le succès de Pedro de Gante n'est certainement pas pour peu dans cette

affaire. Le but initial est de former des Indiens qui puissent à leur tour enseigner. En 1537, les augustins fondent à Mexico le collège du Nom-de-Jésus en 1537 à côté de leur couvent. Une confrérie s'occupe de l'organisation du collège. Les augustins sollicitent de l'empereur un village pour assurer le bon fonctionnement de l'établissement [87] . D'autres collèges voient le jour au Michoacan dont le plus fameux est sans conteste le collège Saint-Nicolas-l'évêque dû à l'initiative de l'évêque Vasco de Quiroga en 1538. Les jeunes gens (Espagnols, métis et Indiens) y apprennent à lire, à écrire et à chanter [88] . Zumárraga préconise de son côté la création d'un collège par évêché [89] .

32 Quelles sont les matières étudiées ? Les sources franciscaines mentionnent qu'à Sainte-Croix de Tlatelolco, la grammaire, la rhétorique, la logique, la philosophie, les arts, le latin et la théologie sont enseignés [90] , c'est-à-dire le trivium (grammaire, rhétorique et logique) et vraisemblablement le quadrivium (arithmétique, géométrie, astronomie, musique). Les enseignements sont prodigués en nahuatl. Les professeurs qui officient dans cette enceinte (Arnoldo Basaccio, Bernardino de Sahagún, Andrés de Olmos, Juan Focher, Juan de Gaona, Francisco de Bustamante) sont de grands esprits et de fins connaisseurs de cette langue [91] . Le collège compte au début soixante étudiants choisis parmi les meilleurs élèves de Saint-Joseph. Zumárraga pense pouvoir atteindre l'objectif de trois cents élèves mais la capacité d'accueil est de cent cinquante à deux cents enfants et elle ne semble jamais avoir été atteinte [92] . La qualité de l'étude des Indiens est soulignée et le roi invite à la poursuite de l'action menée [93] .

33 La vingtaine d'élèves du collège de Tlatelolco connus grâce aux mentions faites par les religieux qui en assuraient l'encadrement au XVIe siècle permet d'avoir une idée de leur origine géographique. Ils viennent tous des zones les plus anciennement évangélisées :

Tlatelolco (Diego Adriano, Andrés Leonardo, Martín Jacobita, Diego de Grado, Bonifacio Maximiliano, Pedro de Gante, Agustín de la Fuente), Cuauhtitlan (Alonso de Vegerano, Pedro de San Buenaventura, Miguel de Cuauhtitlan), Azcapotzalco (Antonio Valeriano, Francisco Plácido), Texcoco (Hernando de Ribas, Esteban Bravo), Xochimilco (Juan Badiano, Mateo Severino), Cuernavaca (Francisco Bautista de Contreras), Tlailotlacan (Esteban Bravo), Xaltocan (Pablo Nazareo), Huexotzingo (Juan Berardo), Tepepulco (Juan ou Jacobo de Mendoza Tlaltentzin), Mexico (Hernando Alvarado Tezozomoc) [94]. Les origines d'autres élèves du collège (Gregorio de Medina, Antonio Ramírez de la Fonseca, Bernardo Jerónimo, Joaquín et José de Castañeda) ne sont pas connues [95].

34 En soutenant un collège dispensant un enseignement supérieur, Zumárraga a en tête de former un clergé indigène. La junte ecclésiastique qui se tient à Mexico en 1539 ouvre ainsi les quatre ordres mineurs de l'Église aux métis et aux Indiens en se référant aux premiers temps de l'Église quand il n'y avait pas assez de prêtres. L'éventualité de l'ordination des Indiens est évoquée à demi mots : « [Les Indiens] sont chrétiens et reçoivent les saint sacrements, [...] on leur fait confiance dans le baptême, qui n'est pas moindre que le sacerdoce [96]. » Ce n'est pas le premier projet de formation d'un clergé indigène en Amérique. En 1512, Pedro de Córdoba et Antonio Montesinos envisagent d'envoyer des enfants des Antilles chez les dominicains de Séville [97]. En Nouvelle-Espagne, en 1525, Rodrigo de Albornoz penche pour l'accès des enfants des caciques à la prêtrise [98]. Plusieurs expériences auraient été tentées par les religieux. De jeunes Indiens auraient reçu une formation chez les franciscains en 1527 mais ils auraient déçu car ils n'auraient pas résisté à la chair et à la boisson. Sahagún parle ainsi de deux jeunes Indiens qui auraient été prêts pour le sacerdoce [99].

Ces expériences n'ont pas laissé un très bon souvenir et Zumárraga entend mieux assurer cette formation en s'appuyant sur le collège.

35 Les questions de l'ordination des Indiens et de leur entrée dans les ordres divisent les religieux, entre d'un côté les franciscains et les augustins et de l'autre, les dominicains. Les franciscains voient dans la formation d'un clergé indigène la continuité de l'action évangélique. Et puis, ces Indiens sont bien plus à même de parler dans leur langue à leurs frères, ce qui assure une meilleure propagation de la foi. C'est aussi une des solutions au déficit d'encadrement des populations. Mendieta rappelle d'ailleurs l'exemple de l'Église primitive qui avait su faire une place aux nouveaux convertis en son sein pour propager la foi [100]. Les augustins sont eux aussi plutôt favorables à un clergé indigène. En tout cas, même bien plus tard, ils réaffirment la possibilité d'ordonner des Indiens et de leur attribuer des bénéfices [101]. Les dominicains se prononcent ouvertement contre l'ordination des Indiens. Ils refusent aussi de les compter dans leurs rangs lors de leur chapitre provincial de 1535. Les dominicains pensent que l'évangélisation n'a pas été faite en profondeur et craignent une mauvaise compréhension des saintes écritures de la part de clercs indiens. Ils redoutent que tous les efforts entrepris pour imposer la monogamie ne soient compromis quand en lisant la Bible, ils découvriront que les patriarches avaient plusieurs épouses [102]. De toute façon, les Indiens sont convertis depuis trop peu de temps pour faire des prédicateurs. Les dominicains observent à la même époque une position analogue en Espagne vis-à-vis des juifs convertis, les marranes. Les ordres leur sont fermés [103].

36 Les oppositions à l'ordination des Indiens se trouvent aussi à l'extérieur du cercle des religieux avec les mêmes arguments. Jerónimo López se montre particulièrement virulent et qualifie le

collège de repère « de disciples de Satan [104] ». Une autre crainte s'exprime, plus tenace, qui témoigne d'un manque de confiance dans les Indiens et dans l'évangélisation pratiquée par les religieux. Les Indiens ne sont pas constants dans leur foi car dès qu'ils ont un peu de liberté, ils retournent avec plus de force encore à l'idolâtrie [105]. Les faire entrer dans les ordres pourrait conduire à accueillir d'anciens prêtres païens dans l'Église et menacerait dans ces conditions l'Église elle-même. Les franciscains répondent à leurs détracteurs qu'ils comprennent mal l'œuvre accomplie et retournent leurs arguments. Pour eux, ces attaques ne peuvent provenir que de personnes peu instruites qui craignent que les Indiens remarquent lors des messes et des offices divins qu'elles sont incompétentes. Seule la connaissance des écritures empêchera au contraire les Indiens de tomber dans l'erreur [106].

37 Tous les franciscains ne sont pas favorables à l'idée de former un clergé indigène. Motolinia rapporte que les frères du Michoacan ne voulurent pas donner l'habit au jeune cacique de Tarecuato, don Juan, pourtant élevé dans les couvents franciscains. Mendieta ajoute qu'ils ne voulaient pas ouvrir la porte à tous les Indiens mais qu'ils l'acceptèrent comme *donado*, une sorte de frère convers [107]. Cela pourrait laisser entendre qu'ils considéraient que les Indiens n'étaient pas prêts, à moins que l'échec de l'expérience de 1527 n'ait invité à la prudence.

La perception du sacrement du baptême par les Indiens

38 Il n'est pas certain que les Indiens aient toujours bien compris les actes accomplis lors du rituel chrétien et sa dimension mystique. Sahagún rapporte ainsi que les Indiens n'ont pas conscience de la

valeur du sacrement du baptême. Ils ne se soucient pas du baptême des petits enfants car pour eux, ils sont purs et n'ont en aucun cas besoin d'être rachetés d'un quelconque péché originel [108]. Certains Indiens s'étonnent des gestes, ils redoutent une intervention surnaturelle qui les transforme, voire leur soit fatale. Le baptême leur fait peur et ils préfèrent alors ne pas se convertir [109]. Ils véhiculent à propos de la religion chrétienne de nombreuses images de mort et de désolation. Au Michoacan au début de l'évangélisation, des sorciers racontent que les religieux sont des morts qui baptisent avec du sang les convertis. La tête des enfants devient puante et la mort survient. Aussi, lors de la révolte du Mixton, les Indiens lavent-ils la tête des convertis pour faire disparaître les traces du baptême. Certains sorciers passent dans les villages pour procéder à ces purifications [110]. Bien plus tard, en 1558, Juan Teton, un Indien de Michmaloyan, invite les Indiens convertis de Cohuatepec et d'Atlapolco à abandonner la foi chrétienne et à revenir vers celle de leurs ancêtres. Il leur lave la tête pour effacer le baptême [111]. Il peut s'agir de restaurer le *tonalli*, l'une des deux âmes, celle qui donne de l'énergie et est source de connaissance qui réside, selon les Indiens, dans le sommet de la tête [112]. Les sources manquent pour connaître leur exacte perception du sacrement du baptême.

39 Les rites précolombiens de lavage rituel des nouveau-nés ont-ils aidés à faire accepter le baptême chrétien aux Indiens et à assurer son développement ? La cérémonie aztèque se décomposait en deux temps : le lavage de l'enfant et l'imposition du nom. La sage-femme humectait la bouche, la poitrine et la tête de l'enfant avant de le plonger tout entier dans l'eau en s'adressant à la déesse de l'eau douce, Chalchiuhtlicue, « celle qui porte une jupe de pierre précieuse ». L'eau était présentée comme un élément qui allait purifier le nouveau-né. Après avoir baigné l'enfant, la sage-femme

s’adressait au ciel en le présentant aux quatre directions. Enfin, un nom était donné à l’enfant. Il était prononcé quatre fois, par la sage-femme puis par trois enfants qui mangeaient des haricots, symbole de vie [113]. Si ce rituel peut rappeler le baptême chrétien par certains aspects, le sens en fait était bien différent. Ce n’était pas une entrée dans la communauté des croyants. Personne ne s’engageait au nom de l’enfant. Ceci aurait tendance à faire penser que le rite précolombien n’a pas orienté les Indiens vers le baptême chrétien.

40 Les Indiens ayant reçu le baptême se considèrent-ils chrétiens ? Bien ou mal convertis, les Indiens revendiquent par leur prénom chrétien leur appartenance au monde chrétien et à la nouvelle société coloniale. Le prénom chrétien atteste de la conversion de l’individu aux yeux des autorités religieuses et civiles et de la soumission au nouvel ordre. Mais, en l’absence de registre des sacrements et dans le contexte particulier des baptêmes de masses, la réalité de la conversion est difficile à établir. De leur côté, les Indiens ont bien compris le rôle du prénom chrétien et pour eux, le fait d’en avoir un suffit à dire que l’on est baptisé. Les autorités civiles et religieuses tentent de vérifier les situations individuelles en s’enquérant quand un Indien paraît devant elles de son état-civil, de la date et du lieu de son baptême et du nom du prêtre qui a accompli le sacrement. Les déclarations sont souvent vagues et le doute plane. Quand au contraire elles sont précises et mentionnent par exemple l’identité du clerc, on peut penser à un baptême réel. Mais, combien d’Indiens portent un prénom chrétien sans être baptisé, par conformisme pour se fondre dans la nouvelle société ? Les membres du Conseil des Indes attentifs à cette question désirent pouvoir distinguer les Indiens convertis des autres. Ils évoquent en 1532 la possibilité de leur faire porter un signe distinctif, une croix de couleur rouge sur leur habit [114]. Leur proposition ne sera pas suivie d’effet.

41 L’importance accordée par les Indiens au prénom chrétien ne saurait occulter leur attachement au nom tiré du *tonalamatl*. Dans l’antiquité précolombienne, un nom était donné par le devin, le *tonalpouhqui*, après la consultation du livre des destins, le *tonalamatl*, qui présidait la destinée de l’individu. Le *tonalamatl* était le livre de compte des deux cent soixante jours répartis en vingt séries de treize jours. Certains signes et certains chiffres passaient pour favorables, d’autres au contraire avaient la réputation d’être néfastes, d’autres enfin étaient neutres. Celui qui était né un jour un-vent serait un sorcier. Le signe quatre-chien passait lui pour favorable [115]. Le caractère inéluctable lié au jour de la naissance pouvait être atténué par le choix d’un nom dans les quatre jours qui suivaient la naissance [116]. À l’époque coloniale, cette pratique est encore largement répandue et inquiète les religieux comme Andrés de Olmos car elle conduit les Indiens au désespoir quand ils ne sont pas bien nés [117].

42 L’enseignement de la doctrine chrétienne au plus grand nombre s’avère nécessaire pour faire des Indiens de vrais et bons chrétiens.

NOTES

1.*Intrucciones de Carlos V a Cortés,* Valladolid, le 26/06/1523, dans *DCOR,* t. 1, p. 266.

2.Pane, *op. cit*., p. 66-67.

3.*El Libro de los guardianes de Cuauhtinchan*, Mexico, SEP, 1995, p. 33 et 35.

4. AHN, div., indias, 24-35, *C. de fr. P. de Gante al rey*, Mexico, 1558, fol. 2r.

5.*C. de fr. P. de Gante a los padres y hermanos de la provincia de Flandes*, Mexico, le 27/06/1529, dans *BM*, p. 103 ; *MOT/H*, III-3, p. 296-297.

6.*MC/H*, II-4, p. 208.

7.*ZOR/R*, t. 2, IV-16, p. 752 ; *MEN*, II-3, p. 79.

8.*GRI*, I-26, p. 102 ; *BAS*, I-2, p. 36 ; *VET/T*, 4e partie, *Crónica*, I-1, p. 5 et I-5, p. 9.

9.*Respuesta del rey a los obispos*, Valladolid, le 23/08/1538, dans *CEd/C*, p. 123. L'utilisation d'huiles locales est permise en 1562 (*B. Licet ecclesia romana*, Rome, le 12/08/1562, dans *B/AP*, t. 1, p. 709-710).

10.*A. C. de los agustinos*, Ocuituco, juin 1534, dans *GRI*, I-10, p. 49 ; *C. de fr. Motolinia al emperador*, Mexico, le 2/01/1555, dans Motolinia, *Historia de los Indios de la Nueva España.* Version de E. O'Gorman, Mexico, Porrúa, 1973, p. 208.

11. S. L. Cline, « The Spiritual Conquest Reexamined : Baptism and Christian Marriage in Early Sixteenth-Century Mexico », *HAHR*, 73-3, 1993, p. 471-472.

12.*MC/H*, II-4, p. 208 ; *PRO/T*, 1539, p. 7, 32-33, 38 et 47 ; *MOT/H*, III-1, p. 276.

13. AGN, HJ, 450-2, fol. 6v ; BNF, ms orientaux, mex 41-45, *Codex Cozcatzin*, fol. 16r ; *Tes. de doña Francisca Verdugo*, dans *IXT*, t. 2, p. 288 ; *Diligencias de inf. y probanza de doña ana Cortés Ixtlilxóchitl*, Teotihuacan, 1610-1611, dans *IXT*, t. 2, p. 302.

14. A. Caso, *Reyes y reynos de la Mixteca*, t. 1. Mexico, FCE, 1996, p. 148 ; Cortés, *Cuarta c.-rel. al emperador*, Mexico, le 15/04/1524, dans *COR*, p. 177 ; AGN, tierras, 2694-12, *C.R.*, Saragosse, le 6/02/1534, fol. 1.

15. AGN, vínculos, 232-1, *Tes. de d. Francisco Verdugo Quetzalmanalitzin*, Teotihuacan, le 2/04/1563, fol. 10r.

16.*Tes. de J. Pérez de Peraleda*, Teotihuacan, le 8/05/1620, dans *IXT*, t. 2, p. 340.

17. AHN, div., indias, 22-16, *C. de fr. M. de Valencia y otros religiosos al emperador*, Tehuantepec, le 18/01/1533, fol. 1r ; AHN, div., indias, 22-14, *C. de fr. M. de Valencia y otros religiosos al emperador*, Guatitan, le 17/11/1532, fol. 1r ; AHN, div., indias, 22-17, *C. de fr. J. de Tastera al emperador*, Huexotzingo, le 6/05/1533, fol. 2r.

18.*C. de Zumárraga al capítulo general de Tolosa*, Mexico, le 12/06/1531, dans *MEND*, V-1re partie-30, p. 637 ; *C. de fr. M. de Valencia a fr. M. Vueinssens*, Tlalmanalco, le 12/06/1531, dans *MEND*, V-1re partie-15, p. 601 ; *MOT/H*, II-2, p. 225 et II-3, p. 229.

19.*C. de fr. P. de Gante a los padres y hermanos de la provincia de Flandes*, Mexico, le 27/06/1529, dans *BM*, p. 103.

20. S. L. Cline, *op. cit*., p. 461.

21. AHN, div., indias, 22-14, *C. de fr. M. de Valencia y otros religiosos al emperador*, Guatitan, le 17/11/1532, fol. 1r ; AHN, div., indias, 22-16, *C. de fr. M. de Valencia y otros religiosos al emperador*, Tehuantepec, le 18/01/1533, fol. 1r.

22. Cabeza de Vaca, *Naufragios,* Madrid, Alianza Editorial, 1985, 34-35, p. 160-163.

23.*Extractos del parecer de fr. F. de Mena*, dans L. Gómez Canedo,*Evangelización, op. cit*., p. 255.

24.*MOT/H*, I-13, p. 182.

25.*PG*, p. 246 ; E. Matos Moctezuma, « La conquête spirituelle du Mexique : contraintes et résistance », dans S. Devers, J. Rostkowski (éd.), *Destins croisés*, Paris, Albin Michel/Unesco,

1992, p. 87 ; G. Espinosa Spínola, A*rquitectura de la conversión y evangelización en la Nueva España durante el siglo XVI,* Almería, Universidad de Almería, 1999, p. 115.
26.*El Libro de los guardianes, op. cit*., p. 37.
27. AHN, div., indias, 22-23, *C. de Zumárraga a J. de Sámano*, Mexico, le 20/12/1537, fol. 2r ; *JIM*, p. 67-68.
28.*JIM*, p. 67-68 ; *Ordenanzas de Tepeaca*, Mexico, le 26/06/1539, dans *CD/T*, p. 25. *El orden que los religiosos tienen en enseñar a los indios la doctrina*, dans *Códice franciscano,* dans *NCDHM,* t. 3, p.59.
29.*REM*, t. 1, VI-10, p. 430.
30. L. Hanke, « Introducción », dans Las Casas, *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión,* Mexico, FCE, 1975, p. 26.
31. AGN, inq., 37-7, *Pro. contra Tlilanci*, 1539, fol. 85r et 86r ; *Tes. de Benito Tequantzin*, Topoyanco, le 3/11/1567, dans *DOC/T*, p. 335 ; *Petición de ana Papan y otras indias sobre propriedad de tierras y casas*, Tlatelolco, le 21/01/1572, dans *DOC/M*, p. 82.
32. « *los viejos [...] todavia estan con sus ydolos y las asconden quanto pueden* » AHN, div., indias, 22-14, *C. de fr. M. de Valencia y otros religiosos al emperador*, Guatitlan, le 17/11/1532, fol. 1r ; AHN, div., indias, 22-16, *C.de fr. M. de Valencia y otros religiosos al emperador*, Tehuantepec, le 18/01/1533, fol. 1r ; *DUR*, t. 1, *Libro de los ritos*, 7, p. 78 ; Ruiz de Alarcón, *op. cit*., p. 49.
33.*Pleito*, le 15/03/1532, dans *DCOR*, t. 3, p. 242.
34. Molina, *Doctrina christiana breve traduzida en lengua mexicana,* dans *Códice franciscano* dans *NCDHM,* t. 3, p. 54.
35. S. L. Cline, *op cit*., p. 460 ; AGN, inq., 40-8, *Inf. contra el cacique de Matlatlan*, 1539, fol. 177v.
36.*C. de fr. F. de Mayorga al presidente de la Audiencia de México*, Suchimilcaltzingo, le 12/08/1533, dans *DI/CUE*, p. 46-48.
37. S. L. Cline, *op. cit*., p. 463.
38. MNAM, colección antigua, 549/550/551. Pub. dans P. Carrasco, « La casa y la hacienda de un señor Tlalhuica », *ECN*, 10, p. 225-244.
39.*MOT/H*, III-5, p. 306 ; *MEND*, V-1re partie-8, p. 587 ; *JIM*, p. 67.
40.*Jun. A. de 1524*, dans *CON,* fol. 7 ; AHN, div., indias, 22-14, *C. de fr. M. de Valencia y otros religiosos al emperador*, Guatitan, le 17/11/1532, fol. 1r ; *a. C. de los agustinos*, Ocuituco, juin 1534, dans *GRI*, I-10, p. 49.
41. S. L. Cline, *op. cit*., p. 463 et 465.
42.*C. de fr. P. de Gante a los padres y hermanos de la provincia de Flandes*, Mexico, le 27/06/1529, dans *BM*, p. 104 ; *MEND*, V-1re partie-18, p. 608 ; *TORQ*, t. 3, XX-19, p. 428.
43.*C. de fr. P. de Gante a los padres y hermanos de la provincia de Flandes*, Mexico, le 27/06/1529, dans *BM*, p. 104 ; AHN, div., indias, 22-13, *C. de fr. P. de Gante al emperador*, Mexico, le 31/10/1532, fol. 2r ; *MEND*, IV-13, p. 408-410 et V-1re partie-18, p. 608.

44.*C. de fr. P. de Gante a los padres y hermanos de la provincia de Flandes*, Mexico, le 27/06/1529, dans *BM*, p. 104 ; AHN, div., indias, 22-13, *C. de fr. P. de Gante al emperador*, Mexico, le 31/10/1532, fol. 2r ; *C. de Zumárraga al capítulo general de Tolosa*, Mexico, le 12/06/1531, dans *MEND*, V-1re partie-30, p. 638 ; AHN, div., indias, 24-35, *C. de fr. P. de Gante al rey*, Mexico, 1558, fol. 1v.

45.*C. de Ramírez de Fuenleal a la emperatriz*, Mexico, le 8/08/1533, dans *ENE*, t. 3, p.118 ; *C. de Garcés al Papa*, vers 1532/1535. Trad. du latin dans R. Acuña, *Fray Julián Garcés,* Mexico, UNAM, 1995, p. 21.

46. AHN, div., indias, 22-14, *C. de fr. M. de Valencia y otros religiosos al emperador*, Guatitan, le 17/11/1532, fol. 1r ; AHN, div., indias, 22-23, *C. de Zumárraga a J. de Sámano*, Mexico, le 20/12/1537, fol. 2r-3r ; AHN, div., indias, 24-35, *C. de fr. P. de Gante al rey*, Mexico, 1558, fol. 1v.

47.*C. de Garcés al Papa*, vers 1532/1535. Trad. du latin dans R. Acuña, *op. cit.*, p. 22 ; *C. de fr. P. de Gante a los padres y hermanos de la provincia de Flandes*, Mexico, le 27/06/1529, dans *BM*, p. 104 ; AHN, div., indias, 22-13, *C. de fr. P. de Gante al emperador*, Mexico, le 31/10/1532, fol. 2r ; *C. de Zumárraga al capítulo general de Tolosa*, Mexico, le 12/06/1531, dans *MEND*, V-1re partie-30, p. 638 ; *Rel. de B. de Zárate*, Mexico, 1544, dans *ENE*, t. 4, p. 139 ; González Dávila, *Teatro eclesiástico de la santa iglesia de la Puebla de Los Ángeles,* Puebla, Gobierno del Estado de Puebla, 1990, p. 15-16 ; *DP,* II-87, p. 634 ; P. Gonzalbo Aizpuru, *Historia de la educación en la época colonial : el mundo indígena,* Mexico, El Colegio de México, 2000, p. 145.

48.*Encargos de Cortés a F. de Santa Cruz*, Mexico, le 6/03/1528, dans *DCOR*, t. 1, p. 488 ; *C. de Zumárraga al emperador*, Mexico, le 27/08/1529, dans *ZUM/JGI*, t. 2, p. 199 ; AGI, gob., A. Mex., 1088, liv. 1, *C.R.*, Tolède, le 31/07/1529, fol. 6v-7v ; AGI, gob., A. Mex., 1088, liv. 1, *C.R.*,Tolède, le 10/08/1529, fol. 38r ; AGI, gob., A. Mex., 1088, liv. 1, *C.R.*, Tolède, le 24/08/1529, fol. 55v-56v.

49.*C.R.*, Valladolid, le 3/09/1536, dans *CED/C*, p. 106 ; *MEND*, IV-16, p. 420.

50. R. Ricard, *La conquête spirituelle du Mexique,* Paris, Institut d'ethnologie, 1933, p. 253.

51. AGI, gob., A. Mex., 1088, liv. 1, *C.R.*, Madrid, le 11/03/1530, fol. 192r.

52.*Insigne memorial del obispo Zumárraga*, 1533, dans *ZUM/JGI*, t. 4, p. 115 ; *C.R.*, Tolède, le 21/05/1534, dans *CEd/C*, p. 95.

53.*C.R.*, Madrid, le 6/06/1535, dans A. Ortega, « Las primeras maestras y sus colegios-escuelas de niñas en México », *AIA*, 31, 1929, p. 272

54.*C. de Zumárraga al emperador*, Mexico, le 25/11/1536, dans *DI/CUE*, p. 61 ; *C. de Zumárraga a Suero del Aguila*, Mexico, le 17/09/1538, dans *ZUM/JGI*, t. 4, p. 167 ; AGI, gob., A. Mex., 1088, liv. 1, *Memorial firmado por J. de Sámano*, Madrid, le 14/02/1530, fol. 169v-170r ; AGI, gob., A. Mex., 1088, liv. 2, *C.R.*, Madrid, le 27/11/1532, fol. 154r-154v ; *MOT/H*, III-15, p. 372 ; *C. de*

Zumárraga al capítulo general de Tolosa, Mexico, le 12/06/1531, dans *MEND*, V-1re partie-30, p. 638 ; *ZOR/R*, t. 2, IV-22, p. 794.
55. *Tes. de D. de Ocaña*, le 12/12/1533, dans *La Vida colonial*, VII, p. 4.
56. *C. de fr. P. de Gante a los padres y hermanos de la provincia de Flandes*, Mexico, le 27/06/1529, dans *BM*, p. 104 ; AHN, div., indias, 22-16, *C. de fr. M. de Valencia y otros religiosos al emperador*, Tehuantepec, le 18/01/1533, fol. 1r ; *El orden que los religiosos tienen…*, dans *Códice franciscano, op. cit.*, p. 57.
57. *Parecer de d. S. Ramírez de Fuenleal*, 1532, dans *CD/M*, t. 2, p. 170 ; AHN, div., indias, 22-17, *C. de fr. J. de Tastera al emperador*, Huexotzingo, le 6/05/1533, fol. 3v ; *MOT/H*, II-7, p. 250.
58. *C. de fr. P. de Gante a los padres y hermanos de la provincia de Flandes*, Mexico, le 27/06/1529, dans *BM*, p. 104 ; AHN, div., indias, 24-35, *C. de fr. P. de Gante al rey*, Mexico, 1558, fol. 1v.
59. AGN, inq., 37, fol. 18v ; AGN, inq., 40-7, *den. contra d. Juan*, 1540, fol. 172r-172v.
60. AGN, inq., 30-10, *Pro. contra Cristóbal y su mujer y Martín*, 1539, fol. 158r ; AGN, inq., 40-8, *inf. contra el cacique de Matlatlan*, 1539, fol. 178r ; *PRO/T*, 1539, p. 37.
61. *Codex Mendoza*, fol. 59r, 60r, 61r et 63r ; *ZOR/BR*, p. 108 et 111 ; *SAH*, t. 1, III-8, p. 306-307 ; Sahagún, *Apéndice a la Postilla*, dans *SAH/A*, p. 117 et 131 ; *DUR*, t. 1, *Libro de los ritos*, 2, p. 24-25 ; Tovar, *Codex Ramírez, op. cit.*, p. 110 ; *MEND*, II-24, p. 124-125. La prise en charge des enfants dans les écoles peut être plus précoce. Pour Torquemada, les enfants les intégraient dès l'âge de six ou neuf ans (*TORQ*, t. 2, IX-13, p. 187). Sahagún assure que les enfants du peuple pouvaient aussi recevoir l'enseignement du *calmecac* s'ils s'étaient distingués (*Codex de Florence*, III, fol. 67). Pour Jacqueline de Durand-Forest, les enfants des négociants, les *pochteca*, accédaient aussi à cette école (J. de Durand-Forest, « L'éducation dans le Mexique du xvie siècle », *Histoire, économie et société*, 1986, p. 333).
62. *DDC*, chap. 111 ; *SAH*, t. 2, VI-39, p. 211-212 ; *DUR*, t. 1, *Libro de los ritos*, 2, p. 26 ; Tovar, *Codex Ramírez, op. cit.*, p. 110.
63. *DUR*, t. 1, *Libro de los ritos*, 21, p. 188-189.
64. AHN, div., indias, 22-23, *C. de Zumárraga a J. de Sámano*, Mexico, le 20/12/1537, fol. 2r ; *ZOR/BR*, p. 109 ; *C. de Zumárraga al emperador*, Mexico, le 25/11/1536, dans *DI/CUE*, p. 61 ; *C. de Zumárraga al principe*, Mexico, le 2/06/1544, dans *DI/CUE*, p. 123.
65. *C. de Zumárraga a Suero del Aguila*, Mexico, le 17/09/1538, dans *ZUM/JGI*, t. 4, p. 167 ; *C. de Zumárraga al principe*, Mexico, le 2/06/1544, dans *DI/CUE*, p. 123.
66. *MOT/H*, III-15, p. 372-373.
67. AHN, div., indias, 22-23, *C. de Zumárraga a J. de Sámano*, Mexico, le 20/12/1537, fol. 3r ; *C. de los obispos al emperador*, Mexico, le 30/11/1537, dans *ZUM/JGI*, t. 3, p. 120-121 ; *C.R.*, Valladolid, le 23/08/1538, dans *DI/GG*, p. 415.
68. *MOT/H*, III-14, p. 359.
69. AGN, inq., 40-8, *inf. contra el cacique de Matlatlan*, 1539, fol. 178v ; AGN, inq., 212-7, *Pro. Contra d. Pedro e contra Anton*, 1540, fol. 51v-52r et 71v ; « *y se perdio esta anima por el no lo*

querer batizar baptisa » AGN, inq., 40-7, *Den. contra d. Juan*, 1540, fol. 172v.
70. AGN, inq., 37-9, *Pro. contra los caciques de Coatlan*, 1544-1547, fol. 138r, 140v et 144v ; AGN, inq., 37-10, *Pro. contra d. Francisco e d. Domingo*, 1544-1546, fol. 190r ; Landa, *op. cit.*, 4, p. 70.
71.*MOT/H*, III-14, p. 359.
72. AGI, gob., A. Mex., 1088, liv. 3, *C.R.*, Valladolid, le 26/02/1538, fol. 1.
73.*MOT/H*, III-14, p. 362-366.
74. G. Vázquez Chamorro, « nota n° 322 », dans *MC/H*, p. 236 ; C. Gibson, *Tlaxcala en el siglo XVI,* Mexico, FCE, 1991, p. 47.
75.*MOT/H*, III-14, p. 362-368 ; *MEND*, III-25, p. 237.
76.*MOT/H*, III-14, p. 366 ; *MC/H*, II-8, p. 237-238.
77. AGN, inq., 37-1, *Pro. contra Tacastecle y Tanistesle*, 1536, fol. 4v.
78.*Témoignages de l'ancienne parole,* Paris, La Différence, 1991, p. 50, 65, 85 et 89.
79.*SAH*, t. 3, X, p. 163-164.
80.*MOT/H*, III-14, p. 368-369.
81. Cortés,*Segunda c.-rel. al emperador*, Segura de la Frontera, le 30/10/1520, dans *COR*, p. 88-89 ; *DDC*, chap. 130 ; *ZOR/R*, t. 2, III-30, p. 585 ; *Rel. de Tepeaca*, le 4/02/1580, dans *RG*, t. 5-2, *Tlaxcala*, p. 225.
82.*MOT/H,* III-14, p. 368-369. Tecalli, Tecamachalco et Quecholac dépendent de Tepeaca (*Rel. de Tepeaca*, le 4/02/1580, dans *RG*, t. 5-2, *Tlaxcala*, p. 227).
83.*MOT/H*, III-14, p. 368 et suiv.
84.*Jun. E. de 1539*, dans *ZUM/JGI*, t. 3, p. 161.
85.*C. de R. de Albornoz al emperador*, Mexico, le 15/12/1525, dans *CD/M*, t. 1, p. 501 ; *Memorial sobre asuntos de buen gobierno*, 1526, dans *DI/CUE*, p. 3.
86.*MEND*, IV-15, p. 414 ; *TORQ,* t. 3, XV-18, p. 113 ; *VET/T,* 4e partie, *Crónica*, II-2, p. 67-68. Fuenleal a soutenu de la même façon en 1529 la fondation d'un collège à Saint-Domingue où l'on enseigne les arts et la théologie aux Indiens et aux Noirs (I. O. Romero, *La enseñanza del latín a los indios*, Mexico, UNAM, 1990, p. xxi).
87.*C. de fr. N. de Ágreda y otros agustinos al emperador*, Mexico, le 15/02/1537, dans *DI/CUE*, p. 86 et suiv.
88.*C.R.*, Barcelone, le 1/05/1543, dans *RLI*, t. 2, I-23-12, p. 212 ; *Rel. de a. de Mendoza a L. de Velasco*, 1550/1551, dans *VR/LH*, t. 1, p. 49 ; *Tes. de V. de Quiroga*, le 24/01/1565, dans Quiroga, *La utopía en América,* Madrid, Historia 16, 1992, p. 290 ; *GRI*, I-9, p. 45.
89. AHN, div., indias, 22-23, *C. de Zumárraga a J. de Sámano*, Mexico, le 20/12/1537, fol. 2r.
90.*El orden que los religiosos tienen...*, dans *Códice franciscano, op. cit.*, p. 62 ; *MEND*, IV-15, p. 415 ; *TORQ*, t. 3, XV-18, p. 115 ; *MOT/H*, III-12, p. 356.
91.*El orden que los religiosos tienen...*, dans *Códice franciscano, op. cit.*, p. 62 ; *MEND*, IV-15, p. 415.
92.*C. de los obispos al emperador*, Mexico, le 30/12/1537, dans *ZUM/JGI*, t. 3, p. 117 ; AGI, gob., A. Mex., 1088, 3, *C.R.*, Valladolid, le 26/02/1538, fol. 1v.

93._C.R._, Valladolid, le 23/08/1538, dans _CD/H_, t. 1, p. 188.

94._Colloques des Douze, op. cit._, p. 76 ; _SAH_, t. 1, II, _Prólogo,_ p. 106-107 ; _ZOR/R_, t. 1, p. 104 et 139 ; _MEND,_ IV-23, p. 447 ; _TORQ_, t. 3, XVII-12, p. 239 ; _VET/M_, p. 141.

95. I. O. Romero, _op. cit._, p. xxxviii ; L. Gómez Canedo, _La educación de los marginados durante la época colonial,_ Mexico, Porrúa, 1982, p. 160.

96._Jun. E. de 1539_, dans _ZUM/JGI_, t. 3, p. 152-153.

97._REM_, t. 1, V-17, p. 392. Ce ne sont pas les seuls Indiens envoyés en Espagne. Les franciscains de Séville accueillent deux Indiens parmi eux pour les éduquer (AGI, ind. gen., 1961, liv. 2, _C.R._, Ocaña, le 22/12/1530, fol. 16r ; AGI, ind. gen., 1961, liv. 2, _C.R._, Ocaña, le 4/04/1531, fol. 49). Les hiéronymites de Séville prennent en charge trois Indiens ramenés par Cabot en 1530. Sur cette question, voir J.B. Olaechea Labayen, « Experencias cristianas con el indio antillano », _AEA_, 26, 1969, p. 65-114.

98._C. de R. de Albornoz al emperador_, Mexico, le 15/12/1525, dans _CD/M_, t. 1, p. 501.

99._MOT/H_, II-9, p. 259 ; _SAH_, t. 3, X-27, p. 160 et suiv.

100._MEND_, IV-23, p. 448.

101. Zapata y Sandoval, _De justicia distributiva_ [1609], cité par A. Rubial García, _El convento agustino y la sociedad novohispana 1533-1630,_ Mexico, UNAM, 1989, p. 28.

102._A. C. del orden de S. domingo_, 1535, cité par P. Fernández Rodríguez, _Los dominicos en la primera evangelización de México_, Salamanque, Ed. San Esteban, 1994, p. 270 ; _SAH_, t. 3, X, p. 166 ; _MEND_, IV-15, p. 415-416 ; _TORQ_, t. 3, XV-43, p. 115.

103. V. Beltrán de Heredia, _Historia de la reforma de la provincia de España,_ Rome, Istitùto storico domenicano, 1939, p. 50.

104._C. de J. López al emperador_, Mexico, le 20/10/1541, dans _CD/M,_ t. 2, p. 148 et 150.

105._C. de la audiencia de México a su majestad,_ Mexico, le 14/8/1531, dans _CDIAO,_ t.41, p. 86 ; _Parecer de A. del Castillo_, vers 1526, dans _CD/M_, t. 2, p. 202.

106._El orden que los religiosos tienen…_, dans _Códice franciscano, op. cit._, p. 63 ; _TORQ,_ t. 3, XV-43, p. 115.

107._MOT/H_, II-9, p. 259-260 ; _MEND_, IV-23, p. 447.

108. Sahagún, _Apéndice a la Postilla_, dans _SAH/A_, p. 95.

109. AGN, inq., 43-1, _Pro. contra C. Garcia y contra el indio Domingo_, 1557, fol. 2v et 4v.

110. Alcalá, _Relation de Michoacan,_ Paris, Gallimard, 1984, p. 298 ; _Visita hecha al virrey Mendoza. Interrogatorio_, le 8/01/1547, dans _VR/LH_, t. 1, p. 85 ; _MEND_, III-18, p. 224 ; _TORQ_, t. 3, XV-16, p. 38.

111._Anales de Juan Bautista_, cité dans M. León-Portilla, « Testimonios nahuas sobre la conquista espiritual », _ECN_, 11, 1974, p. 30-32.

112. J. de Durand-Forest, D. Dehouve, E. Roulet, _Parlons nahuatl. La langue des Aztèques,_ Paris, L'Harmattan, 1999, p. 245 ; G. Stresser-Pean, _op. cit._, p. 431.

113.*MOT/H*, II-3, p. 227 ; *SAH*, t. 2, VI-37, p. 207-208 ; *Codex Mendoza*, fol. 57r ; Tovar, *Códice Ramírez, op. cit.,* p. 116 ; Acosta, *Histoire, op. cit*., IV-27, p. 283 ; *GOM*, p. 450 ; *TORQ*, t. 2, XIII-16, p. 445.

114. AGI, gob., A. Mex., 1088, liv. 2, *C.R.*, Medina del Campo, le 9/05/1532, fol. 102r-102v ; *C. de Fuenleal a la emperatriz*, Mexico, le 8/08/1533, *ENE*, t. 3, p. 119.

115.*SAH*, t. 1, IV-6, p. 326, IV-31, p. 357 et t. 2, VI-36, p. 204-205 ; Tovar, *Códice Ramírez, op. cit*, p. 122.

116.*SAH*, t. 2, VI-36, p. 205.

117.*DUR*, t. 1, *El calendario antiguo*, 3, p. 136 ; Olmos, *Tratado de hechicerías y sortilegio*s, Mexico, UNAM/ CEMCA, 1990, p. 21.

Chapitre III. Les débuts de la catéchèse

---

1 Les évangélisateurs sont convaincus de l'importance de la connaissance de la doctrine chrétienne mais ils l'enseignent peu dans les premiers temps, car ils sont peu nombreux et veulent prioritairement assurer le salut des Indiens en les baptisant. Ils ne savent pas non plus les langues indigènes pour assurer efficacement cet enseignement. Peut-être réussissent-ils grâce aux interprètes et avec quelques mots aidés de gestes simples à transmettre des notions de la doctrine chrétienne, mais cela demeure limité. Tout au plus instruisent-ils les enfants des caciques. La catéchèse ne devient un axe de l'activité missionnaire qu'au fil des années.

Le catéchisme des Indiens

2 Il ne saurait être question pour les religieux d'entretenir les Indiens nouvellement convertis de tous les points de la doctrine catholique. Dans leurs prêches et leurs sermons, ils disent privilégier ce qui constitue à leurs yeux l'essence même du christianisme en insistant d'une part sur sa dimension monothéiste et d'autre part, sur le péché originel et la voie du salut. Motolinia traite ainsi de la toute puissance de Dieu, du rôle de la Vierge, de l'immortalité de l'âme et de la nécessité du salut. Le dominicain Gonzalo Lucero s'attache à faire passer trois notions : l'immortalité de l'âme, la rédemption par

le Christ et l’accomplissement des œuvres ou la nécessité de faire le bien sur terre [1]. Cela n’empêche pas les prédicateurs, selon leur sensibilité, d’aborder des points plus particuliers. Il n’est pas dit qu’ils attendent d’eux de tout retenir. D’une façon générale, les attentes sont réduites. D’ailleurs, la monarchie demande que l’on n’exige pas trop des Indiens en matière religieuse [2].

3 Les autorités ecclésiastiques manifestent tout de même certaines exigences précises. Les ordonnances de 1532 de l’évêque de Mexico Juan de Zumárraga indiquent que les Indiens doivent savoir les quatre prières (le *Pater Noster*, l’*Ave Maria*, le *Credo*, le *Salve Regina*) et le signe de croix. Motolinia, sentant que cela est encore beaucoup à apprendre en une seule fois, penche pour n’enseigner aux Indiens dans un premier temps que le *Pater Noster* et l’*Ave Maria.* Il conviendra de leur apprendre par la suite les autres prières *(Credo* et *Salve Regina),* les dix commandements et à se signer [3]. Les religieux adaptent ces demandes en fonction du public rencontré. Ainsi, les franciscains du couvent de Tula avouent en 1536 n’enseigner aux Indiens que les articles de la foi, les sacrements et les commandements de l’Église. L’augustin Diego de Basalenque raconte que l’enseignement consistait essentiellement à cette époque en l’apprentissage du *Pater Noster*, du *Credo*, des sacrements et des commandements [4]. Les religieux font preuve de pragmatisme.

4 Afin d’assurer la catéchèse, les religieux disposent des livres qu’ils ont emportés avec eux. Ils en importent aussi grâce aux crédits alloués par la monarchie. Les dominicains reçoivent notamment cent ducats d’or pour garnir les rayonnages des bibliothèques des couvents en 1531 [5]. Les religieux font des catéchismes en nahuatl afin d’enseigner la doctrine chrétienne dans leur langue. Juan de Tecto aurait ainsi rédigé un catéchisme lors de son séjour à Mexico [6]. Pedro de Gante aurait aussi composé une doctrine dans les

années vingt. Elle aurait été publiée en 1525 ou en 1528 à Anvers, car il n'y a pas alors d'imprimerie en Nouvelle-Espagne [7].

5 Pour que les Indiens mémorisent la bonne parole, les religieux privilégient une méthode visuelle à partir d'images qui illustrent le prêche prononcé sur les articles de la foi, les dix commandements ou les sept sacrements [8]. Dans les églises et les couvents, les religieux font peindre les grands moments de l'histoire chrétienne. Peu de peintures de ces années subsistent de nos jours. Aussi, la description par Motilinia de celles de la chapelle du couvent de Tlaxcala dans les années trente est-elle précieuse. Elles représentent des scènes à caractères religieux (à travers l'évocation de scènes de la Bible) et des scènes profanes (à travers la représentation des institutions : l'Église – le pape, les cardinaux et les évêques – et l'Empire – le roi et les chevaliers). Les scènes religieuses racontent la création du monde, la rencontre de Joseph et de Marie et l'histoire de saint François d'Assise [9]. Elles témoignent de la vision de l'évangélisation voulue par les religieux. Il s'agit avant tout pour eux de rattacher les Indiens à la création, de les faire adhérer spirituellement et affectivement à la figure du Christ à travers le couple formé par Joseph et Marie (au passage, on peut supposer que cela aide à appuyer la politique des mariages) et enfin de montrer aux Indiens un exemple de vie chrétienne à travers la vie de saint François, par ailleurs le fondateur de l'ordre et le modèle des religieux, une façon comme une autre de se placer dans son sillage et d'attirer sur soi les vertus qui lui sont prêtées.

6 Le franciscain Pedro de Gante utilise des outils originaux pour transmettre la doctrine chrétienne aux Indiens. Il fait des catéchismes complets à base de dessins dans lesquels figurent : le signe de la croix et les quatre prières, la confession générale, un résumé de la doctrine chrétienne, les articles de la foi, les dix

commandements, les commandements de l'Église, les sept sacrements, les œuvres de miséricorde, l'oraison finale [10]. Ils reprennent les thèmes développés dans les catéchismes espagnols contemporains de Pedro de Veragüe (son *El espejo de doctrina* date de la fin du xv[e] siècle) et de Pedro de Alcalá (sa *Doctrina* est de 1505). En fait, il ne manque aux catéchismes de Pedro de Gante que les commandements de l'Église. Il est possible qu'ils suivent en fait les recommandations du synode de Séville de 1512. Le synode indiquait que les chrétiens devaient savoir : les quatre prières, les articles de la foi, les commandements, les sacrements, les œuvres de miséricorde, la confession générale et les péchés mortels [11]. Ces dessins ne servent pas de support à un commentaire, ils ont valeur d'idéogrammes ou même de phonogrammes et traduisent parfois, comme une écriture véritable, les mots mêmes des prières chrétiennes. Le début du *Pater Noster* (« Notre Père qui êtes aux cieux ») est transcrit, dans le manuscrit de la Bibliothèque nationale de Madrid, par un personnage de profil vêtu d'un manteau rouge assis sur une natte (il s'agit donc d'un homme de pouvoir), « Notre Père », et une demie lune dans laquelle figurent quatre étoiles, « le ciel ». Ce qui donne « Notre Père au ciel [12] ». La lecture se fait de gauche à droite et de haut en bas. Cette transcription n'est pas unique, il en existe d'autres. Mendieta mentionne que *Pater noster* (les prières étaient faites en latin) était parfois rendu par un drapeau *(pantli)* donnant le son « pa » pour *pater* et un figuier de barbarie *(nochtli)* donnant le son « no » pour *noster*. La transcription phonétique demeurait incomplète [13]. Ces catéchismes portent le nom de *testerianos* en hommage au franciscain Jacobo de Tastera à qui en est attribué le modèle, alors que Pedro de Gante a utilisé cette méthode bien avant la venue de son confrère en Nouvelle-Espagne en 1529. La composition de ce type de catéchisme perdure tout au

long du XVIe siècle. Le collectionneur italien Lorenzo Boturini Benaduci dit avoir eu entre les mains au XVIIIe siècle un catéchisme en pictogrammes dû à Bernardino de Sahagún [14]. Les catéchismes de Pedro de Gante dateraient de 1525 et de 1528, ce qui peut sembler un peu précoce, car la maîtrise du nahuatl nécessite du temps, mais il n'en demeure pas moins que cela dut se produire assez tôt.

Le théâtre édifiant

7 Afin de toucher le plus grand nombre, les religieux font jouer aux Indiens lors des fêtes de l'Église des saynètes tirées de passages de la Bible ou *autos* (reprenant en fait les mystères médiévaux) ou d'autres événements marquants du christianisme, comme la lutte contre les musulmans et autres combats hérités des *morismas* espagnoles [15]. Pour l'occasion, des textes sont écrits en langue indigène. Ce théâtre à caractère religieux n'a pas pour seule vertu d'instruire le peuple chrétien mais aussi de le faire participer aux festivités. Il se développe dans les années trente dans la vallée de Mexico, à Mexico, à Tlaxcala, à Cholula, à Cuernavaca, c'est-à-dire là où sont implantés les franciscains.

Tableau 1 – *Les représentations des pièces édifiantes en nahuatl en Nouvelle-Espagne.*

Année	Lieu	Titre de la pièce
1530	Mexico	*La conversión de San Pablo*
1531/33	Tlatelolco	*El juicio final*
1535	Mexico	*El juicio final*
1532/35	Tlaxcala	*Diálogos entre la Virgen María y San Gabriel*
1535	Cuernavaca	*Autos de la Pasión*
1535	Cuernavaca	*Los tres reyes*
1536	Cholula	*El ofrecimiento de los reyes*
1538	Tlaxcala	*La anunciación de la natividad de San Juan Bautista*
1538	Tlaxcala	*La visitación de Nuestra señora a Santa Isabel*
1538	Tlaxcala	*La navidad de San Juan Bautista*
1538	Tlaxcala	*La caida de nuestros primeros padres*
1538	Tlaxcala	*La asunción de Nuestra Señora*
1539	Mexico	*El juicio final*
1539	Mexico	*La conquista de Rodas*
1539	Mexico	*La batalla de los salvajes*
1539	Tlaxcala	*La tentación del Señor*
1539	Tlaxcala	*El sacrificio de Isaac*
1539	Tlaxcala	*La predicación de San Francisco a los aves*
1539	Tlaxcala	*San Jerónimo en el desierto*
1540-50	?	*La adoración de los reyes*
1540-50	?	*La educación de los hijos*
1540-50	?	*Las animas y los albaceas*
1550	Tlaxcomulco	*Autos de los reyes magos*

(source : O. ARRÓNIZ, *Teatro de evangelización en Nueva España*, Mexico, UNAM, 1979 ; Á. M. GARIBAY, *Historia de la literatura náhuatl*, t. 2, Mexico, Porrúa, 1984, p. 121 et suiv. ; A. PARTIDA, *Teatro mexicano*, t. 2, Mexico, CONACULTA, 1992, p. 49).

8 Le rôle des franciscains dans ce type de mise en scène de la doctrine chrétienne est indéniable. Andrés de Olmos serait l'auteur du Jugement dernier donné en 1535 [16] et d'une autre pièce sur les Rois mages. Luis de Fuensalida écrit pour sa part les *Diálogos entre la Virgen María y San Gabriel* qui sont montés à Tlaxcala en 1532-35 [17]. Pedro de Gante en tant que prédicateur des Indiens à Saint-Joseph-des-Naturels où sont donnés les *autos* de Mexico a du jouer un rôle important. Juan de Ribas donne des représentations avec des Indiens sans que l'on sache de quel type de représentation il s'agit. Les dominicains ont pu user de cette méthode dans les autres provinces. En 1537, les dominicains du Guatemala enseignent aux Indiens des vers sur la doctrine chrétienne qu'ils chantent aux autres Indiens [18]. Cela a pu revêtir une forme théâtrale [19].

9 Les grandes démonstrations scéniques doivent convaincre les foules. Mais les religieux concèdent qu'il s'agit aussi de canaliser la ferveur ardente des Indiens en substituant les fêtes chrétiennes aux fêtes anciennes en évitant toute dérive d'idolâtrie. Quelques décennies plus tard, le jésuite José de Acosta juge qu'il s'agit d'une bonne chose car les Indiens sont facilement portés à faire la fête. Acosta fait d'ailleurs exécuter des *autos* dans le patio de l'église de Tepotzotlan [20]. Le succès des *morismas* auprès des populations indiennes est indéniable [21]. Peut-être en raison des nombreux combats simulés qui sont effectués et qui rappellent ceux que les Aztèques organisaient, avant la Conquête, lors des grandes fêtes rituelles. Ainsi, lors du mois tlacaxipehualiztli, un guerrier qui avait été pris au combat était attaché à une grande pierre ronde par la ceinture et luttait successivement contre quatre adversaires [22].

10 Ces représentations théâtrales semblent cesser à partir au début des années 1550, pour ne reprendre qu'en 1572 avec la célébration à Mexico de la bataille de Lépante [23]. L'abandon des *autos* en nahuatl fait suite à l'interdiction de toute forme de représentation dans les églises formulée par le Concile de 1555 [24]. Ce mode d'enseignement de la doctrine chrétienne aux Indiens ne convient plus. Mais alors comment expliquer son brusque retour dans les années 1570 ?

11 Les thèmes des *autos* et des *morismas* rapportés par les chroniqueurs rejoignent les priorités définies par les religieux en matière de catéchèse. Ils visent à monter d'une part, la toute puissance divine à travers l'exposition de la chute d'Adam et Ève et du sacrifice d'Abraham, et d'autre part, l'espérance avec les épisodes de l'annonciation et de la vie de saint Jean-Baptiste. Le thème du Jugement dernier sert à faire comprendre le sens profond de la vie chrétienne, assurer son salut. Il est donné en représentation à plusieurs reprises : en 1531 ou en 1533 à Tlatelolco ; entre 1535 et

1539 à Mexico, en présence du vice-roi et de l'évêque de Mexico dans la chapelle Saint-Joseph avec la participation de plus de huit cents acteurs ; et en 1539 à nouveau à Mexico [25]. En revanche, le traitement de ces thèmes nous échappe car aucun texte d'*auto* ou de *morisma* joué en Nouvelle-Espagne à cette époque n'est parvenu jusqu'à nous. Les seules pièces sur lesquelles nous soyons vraiment renseignés demeurent celles données en 1538 et 1539 à Tlaxcala que raconte Motolinia, leur principal initiateur, dans son *Historia de los Indios de la Nueva España*.

12 En 1538 pour la saint Jean-Baptiste sont données à Tlaxcala quatre *autos* dus à la plume du franciscain : l'annonciation de la naissance de saint Jean-Baptiste à son père Zacharie, l'annonciation de Notre-Dame, la visitation et la naissance de saint Jean-Baptiste. Ce dernier *auto*, donné après la messe, se conclut par le baptême d'un enfant de huit jours qui reçoit le prénom de... Juan (Jean en espagnol). Un banquet suit l'événement, comme celui que donna Zacharie à la naissance de son fils [26]. Le premier *auto* dure une heure. L'Annonciation de Notre-Dame est donnée dans le patio de l'église Saint-Jean.

13 La confrérie de Notre-Dame-de-l'Incarnation organise une fête durant laquelle est donné un *auto* sur le thème du péché originel. Un grand décor est monté représentant le paradis terrestre avec force d'éléments indigènes, notamment des perroquets et des chats sauvages faits en or et en plumes. Les Indiens peuvent suivre l'histoire de la faute d'Adam et Ève et comprendre la punition de Dieu. À la fin, les anges emmènent Adam et Ève et leur montrent leurs nouvelles tâches : semer et travailler la terre pour l'homme, tisser et élever ses enfants pour la femme. Tous les rôles sont joués par les Indiens dans leur langue [27].

14 La cité de Tlaxcala organise en 1539 lors de la fête du Corpus Christi une *morisma* sur le thème de la conquête de Jérusalem sur les Maures par les armées du roi d'Espagne. Elle reprend l'idée de la *morisma* sur la prise de Rhodes, organisée l'année précédente par Luis de León Romano à Mexico à l'occasion de la paix d'Aigues-Mortes signée entre Charles-Quint et François 1er. Les Indiens jouent tous les rôles : l'armée royale, l'armée de Nouvelle-Espagne et celle des Maures. Il est à noter que les soldats sont joués par les chefs indigènes, ceux-là mêmes qui, à l'époque précolombienne, avaient l'initiative des armes. Dans un premier temps, les armées indiennes infligent une défaite aux Maures et en capturent quelques-uns pour les montrer à leur chef. Cela rappelle la façon dont les Aztèques faisaient la guerre fleurie : capturer l'ennemi pour pouvoir l'offrir en sacrifice aux dieux. Bientôt, les Maures se ressaisissent et reçoivent l'appui des autres régions (Syrie et autres). Ils repoussent les Indiens ; l'armée royale s'ébranle. Le pape en appelle à Dieu. Saint Jacques apparaît alors pour guider les troupes espagnoles tandis que saint Hippolyte donne du courage aux Indiens. L'archange saint Michel apparaît lui aux Maures et le doute s'empare d'eux. Finalement, ils se soumettent et demandent à être baptisés. La journée ne s'arrête pas avec cette victoire. Le Saint Sacrement repart en procession et trois autres *autos* sont donnés : la tentation du Seigneur qui le met aux prises avec Lucifer, saint François parlant aux oiseaux et le sacrifice d'Abraham [28].

15 Les pièces insistent sur le caractère de délivrance que représente le christianisme. Dieu libère les peuples en leur accordant sa grâce. C'est principalement le message des *morismas*. Les Maures sachant Dieu dans le camp espagnol ne cherchent plus à lutter et se rendent. Du coup, la défaite militaire n'est pas dramatique puisqu'elle conduit à la découverte du christianisme et à la connaissance de la toute

puissance de Dieu. On voit très clairement l'assimilation qui peut être faite avec la défaite des Aztèques en 1521 face aux conquistadors de Cortés. Les Indiens deviennent des chrétiens dans les mêmes conditions que les Maures et peuvent accéder au royaume de Dieu. Encore faut-il bien en comprendre les chemins : résister aux assauts des démons (lutter contre les idoles) et racheter la faute originelle pour assurer son salut par le travail et l'obéissance.

16 On retrouve associé à cette victoire sur les Maures tous les ingrédients exaltant la victoire du roi d'Espagne. C'est donc aussi un message politique. Par ailleurs, les Indiens s'inscrivent désormais dans l'histoire de l'Espagne. Les grands événements de la vie de la monarchie sont autant de moments privilégiés par les clercs pour bien signifier leur appartenance à l'Empire. Les trêves qui jalonnent les guerres d'Italie entre l'Espagne et la France sont l'occasion de grandes réjouissances. La victoire sur les Français est dignement fêtée en 1524. Le conseil municipal de Mexico célèbre en 1529 la paix signée entre Charles-Quint et François Ier. En 1540, Zumárraga fait dire des messes dans chaque église et chaque couvent pour l'impératrice Isabelle du Portugal morte en couches. Les Indiens y participent dans le couvent de Saint-François. La victoire de Charles-Quint sur les Turcs est aussi fêtée dignement en 1541 à Mexico. La paix de Cateau-Cambrésis de 1559 entre Philippe II et Henri II qui met fin aux guerres d'Italie est fêtée à Mexico par un allumage des lanternes publiques et privées [29].

La vie chrétienne des Indiens

17 Mais tout cela conduit-il les Indiens à mener une vie de chrétien ? En 1540, les augustins deTotolapa dressent ainsi le portrait d'un Indien christianisé : « On ne l'a jamais vu ni rencontré ivre, [ni participer] à

quelque action déplorable dont les Indiens sont familiers, on l'a toujours vu vivre comme un bon chrétien, se confessant chaque année et accomplissant les œuvres de chrétien, et allant à la messe et aux offices divins les dimanches et les jours de fêtes. » Il dénonce aussi ceux qui effectuent des rites anciens [30]. Pour les religieux donc, un Indien christianisé est celui qui vit pleinement sa foi et accomplit ses dévotions. Cela tient en trois préceptes : connaître les prières, suivre les offices, et respecter les règles de vie chrétienne. La réalité du terrain semble toute différente.

18 Les procès de l'Inquisition montrent que peu d'Indiens connaissent leurs prières. Ainsi María, la concubine d'Antonio Tacatetl à Tlanacopan, quoique baptisée depuis cinq ans, ne sait pas la doctrine chrétienne et ne l'a même jamais entendue en 1536. Elle dit aussi ne pas savoir que vivre avec un homme sans être mariée est un péché au regard de l'Église. Le cacique de Tlapanaloa ne peut réciter ni le *Pater Noster* ni l'*Ave Maria* en 1538 alors qu'il est baptisé depuis onze ans. Le fils du cacique de Totolapa ne sait en 1540 que l'*Ave Maria* alors qu'il est baptisé depuis quinze ans [31]. Mais bien des chrétiens n'en savent pas plus à la même époque dans la péninsule ibérique. Dans l'archevêché de Tolède, 26 % de la population ignore ses prières avant 1550. Le taux monte à 65 % parmi les personnes interrogées par l'Inquisition de Tolède avant 1560 [32]. La situation en Nouvelle-Espagne n'est donc pas si critique. Certains Indiens d'Azcapotzalco comme Martín Tacuxcalcatl et Francisco Huycinabal [33] connaissent bien leurs prières. Assurément la formation religieuse a été mieux accomplie ici.

19 Le fait de ne pas connaître ses prières ne signifie pas que l'on n'est pas chrétien, mais assurément que l'on connaît mal la doctrine chrétienne. Cristóbal sait mal le *Pater Noster*, l'*Ave Maria* et le *Credo* mais il accomplit ses dévotions à Ocuituco. Il est baptisé depuis de

nombreuses années, il s'est marié à l'église vers 1533 et il se confesse au prieur de Totolapa, Jorge de Ávila [34]. À l'inverse, des Indiens manifestement idolâtres connaissent leurs prières. Le sorcier Andrés Mixcoatl connaît le *Credo*. Il en détourne d'ailleurs le propos quand il parle aux Indiens. Le sorcier Martín Ocelotl donne des réponses très justes comme un théologien [35]. Cela montre que les formes du christianisme sont très tôt identifiées par les Indiens.

20 La connaissance des prières ne suffit pas à définir un Indien converti, encore faut-il suivre la discipline de l'Église. Or, nombre d'Indiens ne respectent pas les périodes de jeûne. Don Juan, cacique d'Iguala, fait manger de la viande à des caciques le jour du mercredi des cendres. Un autre don Juan, mais cette fois-ci à Teutalco, mange de la viande le vendredi et les jours de Carême [36]. Le refus du jeûne par les Indiens ne signifie pas le rejet de cette forme de pénitence. Le jeûne n'est pas une nouveauté pour eux, ils le pratiquaient largement à l'époque précolombienne lors des grandes fêtes de leur calendrier et à l'époque coloniale, les Indiens d'Azcapotzalco se retirent dans une maison à l'écart du village pour y jeûner durant cent jours en l'honneur du dieu Tezcatlipoca [37]. Aussi, pour les clercs, ce refus de la pratique du jeûne durant les périodes définies par l'Église s'apparente à une forme d'opposition au christianisme.

21 La messe dominicale ne trouve pas grâce aux yeux des Indiens. Certes, Motolinia raconte que les Indiens suivent bien souvent la messe depuis le patio tant ils sont nombreux [38] mais la réalité de la participation dominicale semble bien différente selon d'autres sources. Le dominicain Francisco de Aguilar écrit pour sa part que les Indiens viennent rarement de leur plein gré à l'église et sont peu respectueux du lieu et de l'instant. Ils parlent durant l'office et sortent parfois de l'église durant le sermon. La participation aux offices génère peu d'enthousiasme [39]. Les vicaires en charge des

doctrines d'Indiens déplorent particulièrement l'absence des élites locales à la messe qui donnent un mauvais exemple aux habitants du village [40]. Les grandes cérémonies chrétiennes recueillent davantage l'adhésion des populations en raison de leur caractère festif. Les conquistadors avaient noté l'importance des fêtes à l'époque de la Conquête et l'entrain des Indiens pour y participer. Chaque mois connaissait ainsi une grande fête en l'honneur d'un dieu, qui donnait son nom au mois, durant laquelle étaient organisés des sacrifices, des processions et des danses au son des conques et des tambours, sans compter les multiples autres rituels accomplis les autres jours [41]. Les religieux tentent de réorienter cette ferveur religieuse et de la canaliser dans de grandes processions. Les offices divins et les cérémonies dans les églises doivent rythmer la vie du chrétien et aider à leur conversion [42]. Faut-il s'étonner de cette faible fréquentation des églises le dimanche ? Dans l'Europe du XVIe siècle, le culte dominical est lui aussi peu prisé en milieu rural, notamment lors des grands travaux des champs (semailles, moissons, labours [43]). Les Indiens sont de la même façon bien souvent retenus par leurs activités économiques. Les autorités veulent croire que cela est du à la pression de l'*encomendero* ou du cacique et rappellent régulièrement qu'il convient de ne pas empêcher les Indiens de se rendre à la messe les dimanches et jours de fêtes et qu'ils ne doivent pas travailler ces jours-là. Le conseil municipal de Mexico promet une amende de trois pesos d'or aux contrevenants [44]. Mais certains Indiens choisissent délibérément de ne pas se rendre à l'office dominical. Le corregidor de Tlaxcala, Diego Ramírez, promet le fouet et les fers aux Indiens qui jouent le dimanche durant la messe ou lors des offices fussent-ils des caciques ! D'autres Indiens préfèrent se rendre au marché qui se tient ce jour-là [45]. Les religieux ont aussi leur part dans ce manque

de participation des Indiens à l'office dominical. Ils n'informent pas toujours les Indiens de leur prochain passage dans les villages de visite et des horaires de la messe. Parfois, les Indiens ne se déplacent pas car l'église est trop loin. Du coup, les augustins modèrent leurs exigences. Ils se contentent de faire venir à l'église du chef-lieu de doctrine ou *cabecera* une personne par foyer dans l'espoir de voir les Indiens raconter la cérémonie une fois rentrés chez eux [46].

22 Les Indiens font aussi parfois peu de cas de la confession et du mariage chrétiens.

23 La confession est un sacrement obligatoire et annuel depuis le concile de Latran IV de 1215 [47]. Les premières confessions en Nouvelle-Espagne semblent dater de 1525 (Mexico) et de 1526 (Texcoco) mais le sacrement se diffuse lentement. En 1529, Pedro de Gante dit que les Indiens commencent seulement à confesser leurs péchés. Diego de Basalenque ne date de son côté le développement de la confession chez les Indiens qu'à partir de 1538 en rappelant les nombreuses réserves émises quant à la capacité des Indiens à la pratiquer [48]. Les Indiens se montrent peu loquaces lors des confessions, ils se contentent, du moins au début, d'acquiescer à ce que leur dit le prêtre. Ils restent vagues sur la nature et le nombre de leurs péchés [49]. Cela rend les clercs dubitatifs. Les nombreuses questions dans les manuels de confession à propos des mensonges proférés par les Indiens témoignent de leur inquiétude sur cette question, inquiétude somme toute légitime car la confession exige l'honnêteté du pénitent [50]. Peut-être les Indiens ne veulent-ils pas tout dire et déforment-ils la réalité par peur de la façon dont les Espagnols peuvent recevoir leur parole ? Cela pourrait aussi témoigner d'une incompréhension de la finalité du sacrement par les Indiens. Et puis, les différences entre péchés véniels et péchés mortels, et entre attrition et contrition semblent difficiles à leur

faire comprendre. Mais bien des chrétiens du vieux continent ne sont pas plus savants sur ces questions. Certains Indiens se montrent très critiques sur la façon dont la confession se déroule, et prêtent aux religieux de mauvaises intentions dans leur questionnement sur leur vie privée, « ce sont les frères qui veulent savoir les péchés commis et non Dieu » dit ainsi Francisco en 1539 [51]. D'autres Indiens semblent avoir bien intégré le principe de la confession chrétienne et n'hésitent pas à venir se confesser après une cérémonie idolâtre afin d'être lavés de leur erreur [52]. Les plus sceptiques des clercs disent que ce qui intéresse les Indiens dans la confession, c'est le papier de pénitence remis par le confesseur qui est pour eux un gage de leur bonne conversion [53].

24 Les rituels expiatoires que les Indiens connaissaient à l'époque précolombienne (comme celui accompli devant la déesse aztèque Tlazolteotl, « la mangeuse d'immondices », appelé « confession aztèque » par les religieux par analogie avec le sacrement chrétien [54]), ne semblent pas à la lecture des écrits des religieux avoir aidé à la diffusion de la confession catholique.

25 La confession chrétienne se heurte à un problème pratique de taille, celui de la langue. Car si pour le baptême, les gestes peuvent suffire à la compréhension d'une partie du rituel, pour la confession, la communication verbale est nécessaire. Bien sûr, il est toujours possible de faire appel à un interprète mais alors la qualité de la traduction n'est pas certaine et peut poser problème et la confidentialité de la confession n'est plus assurée. D'après Motolinia, les Indiens viendraient confesser leurs péchés par écrit à l'aide de peintures couvertes de pictogrammes ou de caractères latins dans les années trente [55]. Mais cela ne résout pas le problème de communication car les dessins ne sont pas aisément compréhensibles et nécessitent explications et commentaires.

26 Le mariage chrétien, *in « facie ecclesia »,*rencontre lui aussi de nombreuses difficultés. Tout le monde s'accorde pour que les Indiens se marient à l'église. Le mariage chrétien signifie l'acceptation du nouvel ordre religieux et régule les rapports sociaux en mettant un terme à la famille traditionnelle indigène et notamment à la polygamie. Il conduit aussi les jeunes hommes mariés à payer le tribut [56]. Le roi enjoint pour cela les *encomenderos* à persuader les célibataires à se marier [57]. Mais de nombreux jeunes Indiens préfèrent demeurer célibataires jusqu'à vingt-cinq ou trente ans (à l'image de Gabriel Xaltemo de Texcoco, un jeune célibataire de vingt-quatre ou vingt-cinq ans en 1539) ou se marier clandestinement afin d'échapper à l'impôt [58]. Enfin, le mariage chrétien est un des moyens d'encadrer la sexualité des jeunes gens. Les augustins racontent ainsi que le mariage à Totolapa de don Pedro et de son frère Antonio, l'un avec la fille du cacique de Huaxtepec et l'autre avec la fille du seigneur de Tenango, a mis fin à leurs nombreuses relations sexuelles [59]. Zumárraga prend le problème à la racine et préconise des mariages précoces vers douze ans pour les filles et vers quatorze ans pour les garçons. Il se conforme en cela aux décisions de l'Église sur les âges minimum pour le mariage. Il n'est pas certain que les mariages précoces aient été du goût des Indiens, car ils ne semblent pas aussi avoir été une pratique courante à l'époque précolombienne, même si les sources sont partagées sur la question [60].

27 Le premier mariage effectué en Nouvelle-Espagne serait celui d'un jeune cacique de Huexotzingo, don Calixto, même s'il n'a pas revêtu toutes les formes voulues par l'Église. On n'en connaît pas la date [61]. Mais les premiers mariages dont parlent abondemment les chroniqueurs sont ceux des chefs de Texcoco le 14 octobre 1526. Il s'agit d'un mariage collectif. La cérémonie a lieu dans le palais de

Nezahualpilli à Texcoco en présence des membres du conseil municipal et de leurs épouses [62]. Martín de Valencia date de cette année-là le début des célébrations de mariage. Dans les communautés indiennes éloignées des grands centres, les mariages paraissent plus tardifs, ils attendent la fin des années vingt et le début des années trente. Le *Codex Aubin* et l'*Historia tolteca-chichimeca* parlent de 1529. Le *Codex Mexicanus* illustre l'année 1532 par une scène de mariage. Le premier mariage est accompli à Cuauhtinchan en 1533 [63]. Les mariages suivent la pénétration religieuse. Ils touchent dans un premier temps surtout les caciques et les *principales*, ensuite vient le tour des *macehuales*. Ils sont à l'image des premiers baptêmes, des mariages de masse. Un religieux baptise ainsi quatre cents couples un samedi matin à Santa Ana, une visite de Tlaxcala, et même plus de quatre cent cinquante couples à Zumpanzinco en une seule journée quelque temps plus tard [64]

28 Il existe des conditions préalables au mariage chrétien des Indiens. Tout d'abord, il doit être librement consenti [65]. Mais *encomenderos* et clercs, en poussant les Indiens au mariage, mettent souvent à mal cette exigence. Ensuite, seule la première femme épousée du temps de la Gentilité est reconnue comme épouse légitime et peut contracter un mariage chrétien. Enfin, il nécessite que les Indiens soient convertis [66]. Dans la réalité, des mariages sont célébrés même si les deux conjoints ne sont pas baptisés. Dans les villages du Morelos, 9 à 23 % des couples comptent un seul conjoint converti dans les années trente [67]. Le mariage ne doit pas porter atteinte aux règles canoniques en matière de parenté biologique ou spirituelle. Les clercs se chargent d'aviser les prétendants au sacrement de ces empêchements [68]. Pourtant, les religieux consacrent un certain nombre d'unions peu communes. Ainsi les douze franciscains, Martín de Valencia et Motolinia en tête, et

Zumárraga marient-ils don Tomás de San Martín Quetzalmazatzin avec sa belle-sœur doña Catalina Chimalmatzin devenue veuve après la mort de son mari, le seigneur de Tzacualtitlan Tenanco, Huehue Yotzintli Tlayllotlac Teuhctli. Il est vrai que don Tomás avait déjà fait un effort en répudiant ses nombreuses autres épouses. Il peut y avoir aussi des raisons politiques. D'ailleurs le premier enfant de cette union consacrée par l'Église aura pour parrain Hernán Cortés [69]. Les Indiens taisent parfois leurs liens de parenté pour être mariés à l'église. L'un des *principales* d'Ocuituco peut ainsi épouser sans dispense la sœur de sa femme décédée. Tomás de Tecualoya présente lui de faux témoins à Juan de Stella pour épouser sa belle-sœur [70]. Le mariage d'un homme avec sa belle-sœur semble fréquent dans le monde indien [71]. Il permet en certains lieux la transmission du pouvoir de frère en frère, mais ce n'est pas une règle générale en matière de succession. En d'autres lieux, comme dans la région de Mexico et à Tlaxcala, c'est le fils aîné né de l'épouse principale qui hérite de son père. S'il n'a pas les qualités requises, il peut être dépossédé au profit d'un autre enfant de l'épouse principale. À Otumba, les *principales* choisissent le successeur du cacique parmi eux. Dans le monde nahua, les filles sont en général exclues de la succession [72]. Les clercs valident les unions entre parents afin d'assurer la stabilité politique des cités. D'après les témoignages effectués lors des procès de l'Inquisition, les relations sexuelles entre parents proches sont fréquentes. Les chroniqueurs parlent même d'union entre frère et sœur [73]. La nature réelle des liens familiaux est tout de même difficile à établir car les mots de la parenté n'ont pas le même sens chez les Indiens et chez les Espagnols. Une sœur ou un frère ne signifie pas forcément une parenté biologique ou même spirituelle mais parfois simplement une proximité familiale ou affective.

29 De toute façon, les religieux n'enquêtent pas véritablement sur les époux. Francisco se marie deux fois à l'église de Coyoacan, sa ville natale, une première fois en 1531 avec Ana et une deuxième fois en 1535 avec María, mais il prend soin de trouver un nouveau mari pour sa première épouse. Il est condamné à reprendre sa première épouse. Mais à qui la faute ? Certes, Francisco sait que la bigamie est un péché, mais le rôle du religieux qui a procédé aux deux mariages est obscur [74]. Certes l'absence de registre et le nombre important d'Indiens dans une communauté peuvent rendre le décompte des actes difficile, mais il est possible aussi que le clerc ne soit pas très scrupuleux en matière de mariage et marie plusieurs fois la même personne afin de percevoir de l'argent pour chaque cérémonie. Juan de San Román et Miguel de Alvarado racontent plus tard que les cas de bigamie ne font pas toujours l'objet de savants calculs. Ainsi, les clercs remarient de nombreuses femmes que l'on croit veuves, car on est sans nouvelles de leurs maris partis lors de la découverte d'une nouvelle mine [75].

30 Le principal problème auquel se heurte le mariage chrétien est la polygamie. De nombreux Indiens, notamment des caciques et des *principales*, quoique mariés chrétiennement à l'église, vivent avec plusieurs femmes, ce que les autorités appellent le concubinage, terme qui qualifie généralement les relations entre homme et femme hors mariage. À l'époque précolombienne, la polygamie était largement pratiquée dans les élites, mais un homme du peuple, un simple *macehual*, n'avait pas les moyens d'entretenir une grande maisonnée et plusieurs épouses. Une épouse se distinguait des autres, d'ailleurs les noces étaient différentes selon qu'il s'agissait d'une épouse principale ou d'une épouse secondaire. C'étaient les enfants nés de cette union principale qui, dans bien des cas, héritaient de leur père [76].

31 Le roi invite l'évêque de Mexico à lutter contre le concubinage des Indiens en faisant preuve de clémence et de compréhension [77]. Tout au plus, les clercs luttent-ils contre les excès. Martín Xochimitl comparaît devant l'Inquisition en 1539 parce qu'il entretient des relations charnelles avec quatre femmes qui sont sœurs dont l'une est son épouse. Les inquisiteurs tentent de sonder les intentions de Martín Xochimitl. A-t-il dit au prêtre qui a procédé à son mariage qu'il avait entretenu des relations avec les sœurs de sa promise ? Il affirme que le prêtre qui les a mariés ne lui a pas posé la question mais qu'il savait que c'était un péché [78]. Si Martín connaît la position de l'Église en la matière, c'est que Coyoacan est un des lieux les plus anciennement évangélisés par les franciscains avant de connaître la venue des dominicains en 1528 [79]. Cette affaire contient tout ce que l'Église condamne : le concubinage et l'inceste. Aussi les autorités religieuses réagissent-elles avec fermeté. Martín Xochimitl est fouetté et surtout ne doit plus avoir de relations avec lesdites sœurs [80]. Sa situation devait être connue du prêtre qui l'a marié et qui a visiblement préféré fermer les yeux. Ce cas de concubines parentes n'est pas isolé : don Diego, cacique de Tlapanaloa, a au moins six femmes dont deux ou trois sont sœurs ; Miguel Tezcacoacatl a deux concubines qui sont sœurs [81].

32 Les Indiens s'affranchissent du caractère indissoluble du mariage quand la mésentente gagne leur couple. Ainsi, à Texcoco, don Carlos délaisse son épouse doña María au bout de quatre ans d'un mariage peu heureux pour reprendre son ancienne compagne et parente, Inés, dont il avait eu deux enfants [82]. Les Indiens savent que les mariages de la gentilité sont validés dès lors qu'ils ne sont pas contraires à la loi naturelle. Ils déclarent ainsi une première épouse et font reconnaître cette union par l'Église. Puis, quand ils veulent s'en séparer, ils expliquent qu'elle n'était pas la première épouse et

entendent bénéficier de l'annulation. Le proviseur de l'archevêque de Mexico, Luis de Anguis rapporte bien plus tard en 1561 dans une lettre célèbre au roi les aberrations dans l'administration du sacrement du mariage par les religieux et la façon dont les Indiens s'en accommodent : « ...Les Indiens Pedro et María se sont mariés à l'église. Celui-ci prend une concubine et voudrait défaire son mariage pour pouvoir l'épouser. Pour cela, il s'en va avec elle trouver un religieux et lui déclare qu'il l'avait déjà épousée avant de se marier avec María. Aussitôt, sans vérification, ni contrôle, il défait le mariage et le marie avec celle que l'Indien désire, et quant à celle qui reste, on lui cherche un autre époux et on la marie. Mais quelques temps après ce Pedro qui parut devant le religieux pour défaire son mariage et se remarier, se rend devant le religieux à la première difficulté rencontrée dans sa maison et lui raconte que ce qu'il a dit n'est pas la vérité et qu'il l'avait trompé et demande à reprendre sa première épouse qui entre-temps s'est remariée. Aussitôt, avec la même facilité que la première fois, le religieux démarie et remarie une seconde fois, de sorte qu'on en vient à créer la confusion [83]... » Le mariage pouvait être défait à l'époque précolombienne. Seul l'adultère était réprimé, ceux qui l'avaient commis étaient en général lapidés [84].

33 Les procédures religieuses chrétiennes demeurent parfois obscures pour les Indiens. María se met en ménage avec son beau-frère Tomás en 1528, à la mort de son époux, le cacique de Tecualoya. Cependant, ils ne peuvent être mariés à l'église étant donné qu'ils ne sont pas baptisés. Ils décident de se convertir et reçoivent le baptême des frères de Toluca vers 1538. Pourtant, Tomás se marie avec une autre femme, le texte ne nous donne pas plus d'explication sur ce fait. Les religieux ont-ils fait pression pour consacrer cette union ? Toujours est-il qu'à la mort de son épouse, Tomás retourne auprès de María.

Mais ils ne pensent plus à se marier à l'église. Pour le franciscain Juan de Stella, cette situation est le résultat du manque d'encadrement religieux dans la région. Il n'y a pas de pasteurs à Zacualpa, Zultepec et Malilnalco. Stella évoque une autre difficulté. Les cérémonies coûtent cher aux Indiens. Ils doivent donner un *tomín* au *topile*, un au *fiscal* et deux au prêtre. Mais ce ne sont pas les arguments utilisés par nos deux Indiens pour justifier du fait qu'ils ne sont pas mariés à l'église. Pour eux, le fait de vivre ensemble suffit à se considérer comme mari et femme et donc à se dire mariés. Le mariage chrétien n'est pour eux qu'une formalité qu'ils sont d'ailleurs prêts à accomplir. Ils ne lui donnent aucun sens particulier. Finalement, Zumárraga demande à Juan de Stella de mettre fin à cette situation et de les marier [85].

34 On peut s'interroger sur cette attitude finalement assez tolérante des clercs sur cette question du mariage. Assurément, ils ne veulent pas affronter les caciques et les *principales* sur ce terrain sensible car ils entendent s'assurer de leur soutien. Aussi, en bien des endroits, le mariage se limite à une simple reconnaissance d'une vie commune et la préparation au mariage est inexistante. En d'autres lieux, les religieux font preuve de plus d'exigences à l'égard des Indiens.

35 Les Indiens ont pu trouver un avantage au mariage chrétien car, en promouvant la succession en ligne directe, il conforte le pouvoir des lignées privilégiées et concourt à la patrimonialisation des charges [86]. Pedro Carrasco voit la marque d'une hispanisation du mode de transmission du pouvoir indigène à Tepetenchi (l'une des trois *cabeceras* de la seigneurie de Xochimilco avec Tecpan et Olac), car la charge de *tlatoani* se transmet de père en fils en 1548 alors que dans les deux autres *cabeceras*, Tecpan et Olac, elle est encore élective (les *principales* se réunissent pour élire leur nouveau chef), ce qui serait le mode de transmission traditionnel [87]. Mais ces changements

profonds dans la transmission du pouvoir ne sont pas toujours acceptés et conduisent à des conflits successoraux et à des procès [88] .

36 La confirmation, qui atteste la présence de l'Esprit reçu lors du baptême, est un sacrement mal compris par les Indiens. Ils se montrent parfois incrédules sur ce rite [89] . Par ailleurs, ils peuvent être conduits à douter de la valeur du baptême. Aussi, Zumárraga insiste-t-il sur la nécessité de la confirmation et entreprend-il de grandes campagnes d'information dans lesquelles il s'emploie à dissiper les inquiétudes des Indiens en leur expliquant la symbolique de l'un et de l'autre et en rappelant la validité du baptême quoique effectué sans le saint chrême et l'huile. Il réunit en 1536 à Tenayuca les caciques de la région à cet effet. Il se rend à Ocuituco un peu plus tard et invite personnellement les chefs locaux à venir se faire confirmer. Il avoue avoir confirmé soixante-dix mille Indiens en un an dans la région de Chilapa et de Tlapa. Il ne réussit pas toujours à convaincre, les caciques ne se dérangeant pas toujours pour l'écouter. L'évêque d'Oaxaca, Juan López de Zárate, effectue des confirmations à la même époque dans la Mixtèque [90] .

37 Les autres sacrements (communion, extrême-onction) sont peu dispensés aux Indiens. Faut-il penser qu'on ne les juge pas prêts ou que l'ampleur de la tâche des religieux nécessite de privilégier certaines actions au détriment des autres ? La junte apostolique de 1524 ne refuse pas la communion aux néophytes mais la laisse à l'appréciation des confesseurs. Il est rappelé à plusieurs reprises, qu'elle est possible [91] . Pourtant, elle n'est donnée que tardivement. Vetancurt fait d'Antonio de San Juan, un prêtre séculier devenu religieux, le premier clerc à avoir donné la communion aux Indiens alors qu'il est gardien du couvent de Tula en 1543 [92] . Les augustins sont très réservés sur cette question de la communion [93] . Les

évangélisateurs craignent une incompréhension du mystère eucharistique par les Indiens. Le concept de transsubstantiation (la présence réelle du christ dans l'eucharistie) est difficile à leur expliquer et à leur faire admettre. Il faut aussi arriver à leur faire distinguer le pain sacramentel, l'hostie, du pain commun [94]. La réticence des clercs à donner la communion peut être aiguisée par la pratique précolombienne de consommation rituelle de la chair des dieux. Les Aztèques confectionnaient des statues à l'image de leurs dieux en pâte d'amarante qu'ils mangeaient ensuite. Deux fois l'an, il s'agissait de représentations du dieu Huitzilopochtli. Lors des mois xocotlhuetzi et izcalli, une effigie de Xiuhtecuhtli était confectionnée spécialement et consommée. D'autres divinités comme les tlaloques, les divinités de l'eau, connaissaient le même rituel [95]. Les Espagnols rapprochent la consommation de pain en l'honneur de Tezcatlipoca par les Indiens d'Azcapotzalco de la consommation de l'hostie consacrée des chrétiens. Le franciscain Jerónimo de Mendieta parle pour sa part de petites idoles en pâte de céréales qu'ils considèrent comme le corps de leurs dieux [96]. Il cerne bien l'analogie qui peut être faite par les Indiens avec l'anthropophagie rituelle.

38 L'extrême-onction est peu donnée avant le premier concile mexicain de 1555. Elle est surtout dispensée dans les villages organisés, les mourants trop éloignés ont moins de chance d'être assistés. Avec l'augmentation du nombre de religieux, elle se généralise. Les idolâtres voient dans ce sacrement un acte magique. Aussi, lavent-ils les parties ointes par les religieux. Pour certains Indiens, l'extrême onction provoque la mort [97].

La question de la récupération des pratiques indiennes

39 Il est bien difficile de faire accepter le Dieu des chrétiens comme la seule divinité aux peuples polythéistes de Nouvelle-Espagne. Motolinia écrit vers 1541 qu'àTlaxcala : « Les images du Christ crucifié et de sa mère bénie [étaient] placées parmi leurs idoles. Les chrétiens leur avaient donné dans la pensée qu'ils n'adoreraient que celles-ci. En fait, comme ils avaient cent dieux, ils en voulaient cent un [98]... » Charles-Quint souligne la découverte récente du christianisme par les Indiens pour expliquer leur méconnaissance la doctrine chrétienne. « En si peu de temps, ils n'ont pu apprendre tant de choses de notre religion chrétienne, ni être instruit comme il se doit », écrit-il à l'évêque de Mexico à la même époque. Les clercs ne désespèrent pas pour autant de poursuivre leur enseignement même sur des sujets difficiles. Zumárraga discourt sur l'usage du saint chrême [99].

40 Les religieux ne se lassent pas de trouver des ressemblances entre les pratiques religieuses précolombiennes et le christianisme. Ils sont profondément marqués par les rituels indiens qui rappellent les sacrements chrétiens : baptême, confession, communion et mariage. Mendieta parle aussi de circoncision et même d'eau bénite à propos de l'eau consacrée à la statue de Huitzilopochtli [100]. Avant la Conquête, lors du mois toxcatl, le cinquième mois de l'année indienne, un jeune homme représentant le dieu guerrier Tezcatlipoca était sacrifié. Comme ce sacrifice tombait vers Pâques, les chroniqueurs laissent entendre une certaine analogie [101]. Y ont-ils vu une forme du sacrifice du Christ ?

41 Ces éléments de la religion précolombienne ont été compris par les religieux comme autant de signes d'une évangélisation ancienne quoique corrompus depuis par le démon [102]. Ils donnent corps à la croyance de l'évangélisation de l'Amérique avant la venue des Espagnols par l'apôtre saint Thomas. Les religieux croient voir dans

la personnalité du dieu Quetzalcoatl le visage du saint. Cette identification se nourrit amplement d'une part, de la personnalité extraordinaire de Quetzalcoatl dans le panthéon nahua (sa dévotion, ses pénitences ont parlé en faveur de cette assimilation) et d'autre part, des récits comme les *Actes de Thomas* et la *Légende dorée* du dominicain Jacques de Voragine qui attribuent l'évangélisation de l'Asie à saint Thomas [103]. Comme, du moins au début, l'Amérique est comprise comme une partie de l'Asie, saint Thomas apparaît comme un évangélisateur du Nouveau Monde [104]. Zumárraga lui-même parle de « saint Thomas apôtre des Indes » *(Sancto Thomas apostol indiano).* Garcés se réfère aussi à l'évangélisation de l'Asie par saint Thomas [105]. Il n'est pas certain qu'ils aient cru à la venue de saint Thomas en Amérique mais cela participe à leur vision de l'évangélisation et des Indiens.

42 Certains rites anciens et représentations particulièrement répandues chez les Indiens, comme la croix, symbole chez les Aztèques des quatre directions, ont pu aider par leur rapprochement avec les sacrements et les signes chrétiens à leur acceptation par les Indiens. L'Église a promu cette façon d'opérer à d'autres époques. Le pape Grégoire le Grand invitait au VIIe siècle à orienter les peuples convertis à honorer le vrai Dieu en récupérant leurs anciennes coutumes [106]. Il est cependant difficile, faute de documents, de connaître dans quelle mesure les religieux ont usé de ces prétendues ressemblances pour faire passer le message chrétien en Nouvelle-Espagne. Mais on voit mal les religieux avouer ce genre de choses alors même qu'on les accuse de mal évangéliser les Indiens. Quant aux Indiens, il n'est pas dit qu'ils se sont laissés abuser par de soit disant ressemblances. Ils ont pu de leur côté s'en accommoder pour perpétuer leurs rites. Par ailleurs, la croix croix aztèque ressemble davantage à une croix de Malte ou à un X [107].

43 Comment doit-on interpréter l'établissement des églises et des couvents sur les anciens sanctuaires indiens païens ? La première maison des franciscains de Mexico se situe sur les ruines du Grand Temple [108]. Quatre églises (Assomption de Notre-Dame, Saint-Jean-Baptiste, Saint-Paul et Saint Sébastien) sont construites dans les anciens quartiers de Mexico-Tenochtitlan où étaient adorés les « démons » précise un document franciscain de 1569. La date tardive du récit conduit à prendre cette donnée avec précaution, comme le fait d'attribuer ces fondations à Pedro de Gante. L'église de Tianguizmanalco dédiée à saint Jean s'élève à la place de l'ancien temple de Telpochtli. Olmos bâtit le couvent de Tepepulco en 1530 sur les lieux d'un sanctuaire de Huitzilopochtli. Le couvent de Cholula est construit sur l'emplacement du temple de Quetzalcoatl. Au nord, dans les régions chichimèques, les frères s'installent dans les temples païens [109]. Le fait que les premiers religieux ont été des partisans de la politique de la table rase conduit à penser qu'il s'agit avant tout de planter l'Église sur les ruines de l'ancienne religion, pour figurer la victoire du christianisme sur le paganisme. Ces fondations d'églises et de couvents sur les lieux de culte précolombiens sont une forme d'exorcisme. C'est une réappropriation de l'espace sacré. Il s'agit aussi de capter les Indiens habitués à se rendre dans ses lieux. Les franciscains avouent plus tard qu'il s'est bien agi pour eux à Mexico de remplacer l'ancienne adoration par la nouvelle, car « là où on honorait et adorait particulièrement les démons, on se tourne aujourd'hui vers Jésus Christ et les saints [110] ». Mais l'implantation des couvents sur les lieux des anciens sanctuaires précolombiens n'est pas systématique, elle semble toucher surtout les centres cérémoniels importants. Le phénomène semble moins évident pour les villages.

44 Il est possible que parfois les religieux aient consciemment entretenu une certaine ambiguïté à propos des nouveaux lieux de cultes chrétiens. Le choix de la dédicace chrétienne d'un édifice religieux (et par extension du village, le saint devenant le protecteur de tout l'espace de la communauté) tente parfois de s'approcher de la personnalité de la divinité indienne qui y était honorée afin d'être mieux acceptée. Ainsi, le sanctuaire de Tonantzin, « notre mère », est dédié à la mère du Christ. Les franciscains fondent le couvent Sainte-Anne sur les lieux de celui de la déesse Toci, « notre aïeule », sainte Anne, la mère de la Vierge étant elle même l'aïeule du Christ [111]. À Jalapa, sainte Catherine de Sienne et Pinoppiaa sont honorées dans un sanctuaire commun [112]. Mais quel dieu les Indiens viennent-ils y adorer ? Recherchent-ils la protection du saint chrétien ou celle de la divinité précolombienne ? Si les noms donnés aux fondations ne sont jamais le fruit du hasard, il est difficile toutefois de savoir quelles sont les motivations du choix opéré. Bien souvent tout de même, ces noms renvoient aux personnages liés aux ordres religieux qui ont faits ces fondations (saint François, saint Dominique et saint Augustin).

45 Il s'agit pour les clercs d'occuper l'espace sacré des Indiens. Mais la récupération de la dévotion des Indiens par les constructions d'édifices chrétiens sur les lieux des sanctuaires précolombiens et l'exploitation des ressemblances entre les pratiques cultuelles n'est pas démontrée.

NOTES

1._MOT/H_, I-4, p. 133-134 ; _DP_, I-81, p. 256.

2._C.R._, Madrid, le 2/08/1530, dans _ZUM/JGI_, t. 4, p. 69.

3._Ordenanzas de Zumárraga_, Mexico, 1532, dans _ZUM/JGI_, t. 4, p. 108 ; Motolinia, _Memoriales_, Paris/ Mexico, A. Donnamette/En casa del éditor, 1903, 13, p. 29.

4. AGN, inq., 37-1, _Pro. contra Tacastecle y Tanistesle_, 1536, fol. 6v ; _BAS_, I-2, p. 36.

5. AGI, gob., A. Mex., 1088, liv. 1bis, _C.R._, Medina del Campo, le 4/11/1531, fol. 128r-128v.

6. J. Cortés Castellanos, _El catecismo en pictogramas de Fr. P. de Gante_, Madrid, Fundación universitaria española, 1987, p. 83.

7._MEND_, V-1re partie-18, p. 609 ; _TORQ_, t. 3, XIX-33, p. 386 ; _VET/M_, p. 67.

8._TORQ_, t. 3, XV-36, p. 101 ; Valadés, _Retórica cristiana_ [1579], Mexico, FCE, 1989, 4e partie-23, p. 477-481. Cette pratique est largement répandue encore en 1570 (_El orden que los religiosos tienen…_, dans _Códice franciscano, op. cit._, p. 59).

9._MOT/H_, I-15, p. 198.

10. BNM, ms vit. 26-9, 44 fol. ; AHN, sección de códices, Codex 1257.-B, 28 fol.

11. F. Morales, « Los coloquios de Sahagún : el marco teológico de su contenido », _ECN_, 32, 2001, p. 176-177.

12. BNM, ms vit. 26-9, fol. 4. L'interprétation est livrée par J. Cortés Castellanos, _El catecismo en pictogramas de Fr. Pedro de Gante_, Madrid, Fundación universitaria española, 1987, p. 202-203.

13._MEND_, III-28, p. 246.

14._Ibid._, V-1re partie-42, p. 665 ; _El orden que los religiosos tienen…_, dans _Códice franciscano, op. cit._, p. 59 ; Acosta, _Histoire, op. cit._, VI-7, p. 309 ; _C. del padre J. de Tovar a Acosta_, dans Tovar, _Historia y creencias de los Indios de México [Manuscrit Tovar]_, Madrid, Miraguano, 2001, p. 60 ; Boturini Benaduci, _Catálogo del Museo indiano_, dans _Idea de una nueva historia de la América septentrional_ [1746], Mexico, Porrúa, 1974, p. 132.

15. Il existait deux traditions de fêtes en Espagne, d'une part les _morismas_ et d'autre part, les adorations de la Sainte Croix, célébrant la victoire de Las Navas de Tolosa sur les Maures en 1212 (R. Ricard, « Contribution à l'étude des fêtes de "_moros y cristianos_" au Mexique », _JSA_, 24-1, 1932, p. 70).

16._MEND_, V-1re partie-38, p. 645. Garibay pense qu'il s'agit de la version de 1535 (Á. M. Garibay, _Historia de la literatura náhuatl_, Mexico, Porrúa, 1971, t. 2, p. 131). Othón Arróniz dit que le manuscrit de 1678 sur la bigamie et la valeur du sacrement du mariage conservé à la LCW pourrait en être tiré (O. Arróniz, _El teatro de la evangelización en Nueva España_, Mexico, UNAM, 1979, p. 21).

17. Á. M. Garibay, _Historia, op. cit._, t.2, p. 127 et136

18._MEND_, V-1re partie-24, p. 624 ; _REM_, t. 1, III-11, p. 215 et III-15, p. 228.

19. O. Arróniz, _op. cit._, p. 127.

20.ACOSTA, *Histoire, op. cit.*, VI-28, p. 338.

21.*C. de fr. P. de Ayala al rey*, Guadalajara, le 6/12/1565, cité par R. RICARD, « Contribution à l'étude des fêtes de « *moros y cristianos* » au Mexique », *JSA*, 24-1, 1932, p. 66.

22. Conquistador anonyme, *Relation de quelques-unes des choses de la Nouvelle-Espagne,* Montbonnot-Saint-Martin, J. Millon, 1986, p. 31-33 ; *SAH*, t. 1, p. 141 ; *TORQ*, t. 2, VIII-15, p. 154.

23.*ACM*, le 9/06/1572, dans E. O'GORMAN,*Guía de los actas de cabildo de la Ciudad de México, siglo*XVI, Mexico, FCE, 1970, p. 491 ; *ACM*, le 21/06/1572, dans E. O'GORMAN, *Guía, op. cit*., p.491 ; *ACM*, le 18/07/1572, dans E. O'GORMAN, *Guía, op. cit*., p. 492.

24.*C. P. de 1555*, dans *CON*, fol. 82.

25.*CHI*, p. 253 ; *SAH*, t. 2, VIII-II, p. 287 ; *CAS*, *Apologética historia,* t. 1, 64, p.214 ; *MEND*, V-1re partie-33, p. 648.

26.*MOT/H*, I-15, p. 195-196.

27.*Ibid*., p. 199-202.

28.*Ibid*., p. 202 et suiv. ; *DDC*, chap. 201. L'amitié entre la France et l'empereur est aussi célébré à Oaxaca (AGI, gob., A. Mex., 1684, *C. del cabildo secular de Antequera*, Antequera, le 1/02/1539, fol. 1r).

29.*ACM*, le 1/04/1524, I, p. 6 ; *ACM*, le 31/12/1529, II, p. 26 ; *C. de Zumárraga al emperador*, Mexico, le 17/04/1540, dans *ZUM/JGI*, t. 3, p. 188 ; *ACM*, le 22/04/1541, IV, p. 240 ; *ACM*, le 7/06/1560, VI, p. 402.

30. « *Nunca vio ni allo [...] borracho/ni en otra bellazeria notable de las que entre los naturales suele aver antes syempre le a visto vivir como buen cristiano confesandose cada ano y haziendo otras obras de cristiano/yendo a misa y a los oficios divinos a lo menos las fiestas y domingos »,* AGN, inq., 212-7, *Pro. contra d. Pedro e contra Anton, 1540, fol. 51r et 53 r.*

31. AGN, inq., 37-1, *Pro. contra Tacastecle y Tanistesle*, 1536, fol. 9r ; AGN, inq., 40-2, *Contra Diego*, 1538, fol. 8r ; AGN, inq., 212-7, *Pro. contra d. Pedro e contra Anton*, 1540, fol. 51v.

32. B. BENNASSAR, *Un siècle d'Or espagnol, 1525-1648*, Verviers, Marabout, 1982, p. 153 ; J.-P. DEDIEU, « Catéchisme, communion, messe et confirmation dans l'archevêché de Tolède, 1540-1650 », dans *Mélanges de la Casa de Velázquez*, XV, 1979, p. 261-294.

33. AGN, inq., 37-2, *Pro. contra los yndios de Apucalco*, 1538, fol. 14r et 17r.

34. AGN, inq., 30-10, *Pro. contra Cristóbal y su mujer y Martín*, 1539, fol. 153v-155v et 163r-163v.

35. AGN, inq., 38-7, *Pro. contra Mixcoatl y Papalotl*, 1537, fol. 188r et 189v ; AGN, inq., 38-4, *Pro. contra Martín Ucelo*, 1536, fol. 136r-136v.

36. AGN, inq., 40-7, *Den. contra d. Juan*, 1540, fol. 172v ; AGN, inq., 37-12, *Contra el cacique de Teutalco*, 1546-1547, fol. 368v et 371r.

37. AGN, inq., 37-2, *Pro. contra los yndios de Apucalco*, 1538, fol. 13r. Les Aztèques jeûnaient quatre jours lors des mois huey tozoztli et etzalcualiztli. Les maîtres des esclaves offerts pour l'écorchement lors du mois tlacaxipehualiztli entamaient un jeûne de vingt jours (*SAH*,

t. 1, II-21, p. 146, II-23, p. 150 et II-25, p. 161). De nombreux jeûnes étaient accomplis en l'honneur de Quetzalcoatl qui figure ainsi sous la plume de nombreux chroniqueurs comme le dieu de la pénitence par excellence (*TORQ*, t. 2, X-32, p. 291 ; Tovar, *Códice Ramírez*, *op. cit.*, p. 118).

38.*MOT/H*, I-4, p. 135.

39. Aguilar, *Relación breve de la conquista de la Nueva España*, dans *La conquista de Tenochtitlán,* Madrid, Historia 16, 1988, p. 206.

40. AGN, inq., 40-8, *Inf. contra el cacique de Matlatlan*, 1539, fol. 177 v ; AGN, inq., 37-9, *Pro. contra los caciques de Coatlan*, 1544-1547, fol. 128v-129r.

41. Tapia,*Relación de algunas cosas,* dans *La conquista de Tenochtitlán, op. cit.,* p. 95 ; Aguilar, *op. cit.*, p. 206 ; Le Conquistador anonyme, *op. cit.*, 14, p. 71.

42.*C. de fr. M. de Valencia y otros misioneros al emperador*, Mexico, 1526, dans *CD/M*, t. 2, p. 156.

43. J.-P. Dedieu, *L'Espagne de 1492 à 1808*, Paris, Belin, 1994, p. 151-152 et 160.

44.*C. de Zumárraga al emperador*, Mexico, le 27/08/1529, dans *ZUM/JGI*, t. 2, p. 201 et 227 ; *Ordenanzas de Zumárraga,* Mexico, 1532, dans *ZUM/JGI*, t. 4, p. 109 ; *C. de fr. F. de Mayorga al presidente de la Audiencia de México*, Suchimilcaltzingo, le 12/08/1533, dans *DI/CUE*, p. 46-48 ; AGN, inq., 37-12, *Contra el cacique de Teutalco, 1546-1547, fol. 371v ; C.R., Valladolid, le 21/09/1541, dans RLI, t. 1, I-1-17, p. 6 ; C.R., Fuensalida, le 5/10/1541, dans RLi, t. 1, I-1-14, p. 5 ; C.R., Fuensalida, le 26/10/1541, dans RLi, t. 1, I-1-17, p. 6 ; aCM, le 5/01/1526, I, p. 70.*

45.*ACT*, le 14/09/1549. Résumé dans *ACT/ABL*, p. 42 ; AGN, mercedes, 4, *Mandamiento del virrey*, Mexico, le 12/03/1555, fol. 124v.

46.*C.R.*, Valladolid, le 30/11/1537, dans *RLI*, t. 1, I-1-12, p. 4 ; *BAS*, I-2, p. 45.

47. M. Azoulai, *Les péchés du Nouveau Monde,* Paris, Albin Michel, 1993, p. 20.

48.*Jun. A. de 1524*, dans *CON,* fol. 3 ; *MOT/H*, II-5, p. 237-238 ; *El Libro de los guardianes, op. cit.*, p. 35 ; *TORQ*, t. 3, XVI-16, p. 175 ; *C. de fr. P. de Gante a los padres y hermanos de la provincia de Flandes*, Mexico, le 27/06/1529, dans *BM*, p. 103 ; *BAS*, I-2, p. 39.

49.*BAS*, I-2, p. 39. Durán, bien plus tard, se plaint que les Indiens ne racontent que des broutilles (*DUR*, t. 1, *Libro de los ritos*, 17, p. 161-162).

50. M. Azoulai, *op. cit.*, p. 81 et suiv.

51. « *Los frailes eran los que querian saber los pecados ajenos e no dios* » AGN, inq., 42-17, *Pro. contra Marcos y Francisco*, 1539, fol. 144v.

52. AGN, inq., 37-continuación del 10, *Contra los yndios de Yanhuitlan*, 1545-1546, fol. 211v et 229v.

53.*SAH*, t. 1, I-10, p. 55.

54.*MEND*, III-41, p. 281 ; Acosta, *Histoire, op. cit.*, V-25, p. 277-280 ; *SAH*, t. 1, I-12, p. 52.

55.*MOT/H*, II-6, p. 243 ; *MEND*, III-28, p. 246 et III-41, p. 282. Le dominicain Francisco de Aguilar note que les femmes peignaient leurs péchés à l'époque précolombienne (Aguilar, *op. cit.,* p. 206).

56. Les célibataires ne paient pas l'impôt (*Ordenanza de Tepeapulco*, dans *DHMC*, t. 7, p. 193 ; *Tasación de los tributos de Tlatelolco*, Mexico, le 18/01/1564, dans *ENE*, t. 15, p. 71).
57.*C.R.*, Valladolid, le 23/08/1538, dans *DI/GG*, p. 420 ; *P.R.*, le 8/11/1539, dans *CED/E*, t. 2, p. 248.
58.*PRO/T*, 1539, p. 11 ; *C. de fr. J. de Gaona al rey*, Puebla, le 7/11/1551, dans R. Ricard, *Études et documents pour l'histoire missionnaire de l'Espagne et du Portugal*, Louvain/Paris, AUCAM/Desbarax/Peignes, 1931, p. 45 ; *ZOR/BR*, p. 176.
59. AGN, inq., 212-7, *Pro. contra d. Pedro e contra Anton*, 1540, fol. 30r.
60. AHN, div., indias, 22-23, *C. de Zumárraga a J. de Sámano*, Mexico, le 20/12/1537, fol. 2r. Mendieta et Durán rapportent que les jeunes gens se mariaient vers vingt ans quand ils sortaient du *calmecac* (*DUR,* t. 1, *Libro de los ritos,* 21, p. 191 ; *MEND,* II-24, p. 125 ; *ZOR/BR*, p. 111 ; *CR/C*, I-23, p. 45).
61.*MEND*, III-46, p. 296 ; Motolinia, *Memoriales, op. cit*., I-47.
62.*MEND*, III-46, p. 296 ; *MOT/H*, II-7, p. 246 et suiv. Voir l'article de P. Lesbre, « Les enjeux d'un mariage chrétien en Nouvelle-Espagne, Tezcoco, octobre 1526 », *Caravelle*, 73, 1999, p. 27-49.
63.*C. de fr. M. de Valencia y otros misioneros al emperador*, Mexico, 1526, dans *CD/M*, t. 2, p. 157 ; *Codex Aubin*, Paris, E. Leroux, 1893, p. 36 ; *Historia tolteca chichimeca,* Mexico/Puebla, CIESAS/FCE/Estado de Puebla, 1989, p. 231 ; *Codex Mexicanus*, pl. 78 ; *Anales de Tecamachalco,* Mexico/Puebla, CIESAS/FCE/ Estado de Puebla, 1992, p. 26.
64.*MOT/H*, II-7, p. 246 ; *MEND*, III-46, p. 299.
65.*C.R.*, Valladolid, le 5/02/1515, dans *CED/E*, t. 4, p. 271-272 ; *Repuesta del rey a los obispos*, Valladolid, le 23/08/1538, dans *CED/C*, p. 123.
66.*Jun. A. de 1524*, dans *CON,* fol. 6 ; *C. de Garcés al Papa*, vers 1532/1535. Trad. du latin dans R. Acuña, *op. cit*., p. 33.
67. S. L. Cline, *op. cit*., p. 469.
68. AGN, inq., 30-10, *Pro. contra Cristóbal y su mujer y Martín*, 1539, fol. 153v ; AGN, inq., 36-7, *Contra yndio Martin*, 1539, fol. 224r ; AGN, inq., 37-1, *Pro. contra Tacastecle y Tanistesle*, 1536, fol. 7r ; *C. de fr. J. de Stella a Zumárraga*, Malinalco, le 17/04/1548, dans *PRO/ID*, p. 217.
69.*CHI*, p. 249.
70. AGN, inq., 30-10, *Pro. contra Cristóbal y su mujer y Martín*, 1539, fol. 153v. *C. de fr. J. de Stella a Zumárraga*, Malinalco, le 17/04/1548, dans *PRO/Id*, p. 217.
71. Muñoz Camargo et Mendieta attestent cette pratique à l'époque précolombienne (*MC/D,* p. 177 ; *MEND,* II-29, p. 137).
72.*Jun. E. de 1532*, dans J. A. Llaguno, *La personalidad jurídica del Indio y el III Concilio Provincial Mexicano,* Mexico, Porrúa, 1983, p. 153 ; *ZOR/BR*, p. 74 ; Pomar, *op. cit*., p. 24 ; *IXT*, t. 2, *Historia chichimeca*, 76, p. 190 ; AGN, vínculos, 279-1, *Genealogía de doña Francisca de Guzmán,* Xochimilco, 1610, fol. 30r ; Quiroga, *Inf. en derecho,* Mexico, SEP, 1985, 3, p. 86.

73.*GOM*, p. 453 ; *MEND*, III-38, p. 305. Certains chroniqueurs indigènes et métis ont tenté d'écarter cette hypothèse en rappelant qu'à l'époque précolombienne ces unions étaient condamnées (Pomar, *op. cit.*, p. 26).

74.*PRO/I*, p. 79-81 et 83.

75. AGI, gob., A. Mex., 1254-4, *C. de L. de Velasco al rey*, Mexico, sans date, fol. 234v.

76.*DDC*, chap. 111 ; Le Conquistador anonyme, *op. cit.*, 23, p. 111 et suiv. ; *Rel. de los pueblos de Tecuicuilco, Atepeque, Zoquiapa y Xaltianguiz*, le 2/10/1580, dans *RG*, t. 3-2, *Antequera*, p. 93 ; *C. de A. de Suazo al padre fr. L. de Figueroa*, Santiago de Cuba, le 14/11/1521, dans Zuazo, *op. cit.*, p. 189 ; *GOM*, p. 452. Sur les cérémonies de mariage à l'époque précolombienne voir : *Codex Mendoza*, fol. 61r et 68r ; *SAH*, t. 2, VI-23, p. 151-157 ; *Codex de Florence*, VI, fol. 112v ; *DUR*, t. 1, *Libro de los ritos*, 5, p. 56-57 et 21, p. 191 ; Tovar, *Códice Ramírez, op. cit.*, p. 116 ; *MEND*, II-25, p. 126-128 ; *TORQ*, t. 2, XIII-5, p. 412-413 ; *GOM*, p. 453-456.

77.*C.R.*, Madrid, le 26/06/1536, dans *CED/P*, fol. 110v-111r.

78. AGN, inq., 36-7, *Contra yndio Martin*, 1539, fol. 224r.

79.*MOT/H*, II-1, p. 219 ; *MEN*, I-5, p. 90. Il existe une maison des dominicains depuis 1533 (*C. de Zumárraga al emperador*, Valladolid, 1533, dans *ZUM/JGI*, t. 3, p. 32-33).

80. AGN, inq., 36-7, *Contra yndio Martin*, 1539, fol. 224v-224v.

81. AGN, inq., 40-2, *Contra Diego*, 1538, fol. 8v ; AGN, inq., 1-6, *Contra los yndios de Oquila*, 1540, fol. 5r.

82.*PRO/T*, 1539, p. 38 et 60.

83.*C. de L. de Anguis al rey*, Mexico, le 20/02/1561, dans *DI/CUE*, p. 253-254.

84.*MEND*, II-29, p. 136 et III-48, p. 304 ; *GOM*, p. 455 et 463 ; Tovar, *Códice Ramírez, op. cit.*, p. 116 ; *TORQ*, t. 2, XIII-15, p. 442 ; *Codex Mendoza*, fol. 71r ; *Codex Telleriano-Remensis*, fol. 17r.

85.*PRO/Id*, p. 218-219.

86. W. Borah, *El juzgado general de Indios en la Nueva España,* Mexico, FCE, 1996, p. 57.

87. P. Carrasco, « Los señores de Xochimilco en 1548 », *Tlalocan*, VII, p. 232. À une époque plus ancienne, la succession à Xochimilco et notamment dans la *cabecera* principale s'effectuait de frère en frère puis d'oncle à neveu (*IXT*, t. 1, *Rel. sucinta en forma de memorial*, p. 412).

88.*Mandamiento de amparo*, Mexico, le 4/03/1563, dans *CD/MX*,P. 31 ; *Mandamiento del virrey*, Mexico, le 29/07/1550. Résumé dans W. Borah, *op. cit.*, p. 81-82.

89. AGN, inq., 40-5-13, *Contra Diego*, 1536, fol. 111r-112r ; AGN, inq., 212-7, *Pro. contra d. Pedro e contra Anton*, 1540, fol. 41v.

90.*C. de Zumárraga a Hortuño de Avendaño*, Mexico, le 22/02/1546, dans Zumárraga, *Zumárraga and his family. Letters to Vizcaya,* Washington, AAFH, 1979, p. 60 ; AGN, inq., 37-8, *Contra d. Domingo, d. Francisco y d. Juan de Oaxaca*, 1544-1546, fol. 105r.

91.*Jun. A. de 1524*, dans *CON,* fol. 4 ; *B. Sublimis Deus*, Rome, le 2/06/1537. Trad. du latin dans R. Acuña, *op. cit.*, p. LV ; *Jun. e. de 1539*, dans *ZUM/JGI*, t. 3, p. 175 ; Zumárraga, *Memoria de lo que se*

platico con el señor visitador, vers 1546, dans *JUN*, p. 323-324.
92.*VET/M*, p. 60.
93.*BAS*, I-2, p. 41.
94.*Jun. E. de 1539*, dans *ZUM/JGI*, t. 3, p. 175 ; *BAS*, I-2, p. 41.
95.*SAH*, t. 1, II-18, p. 131, II-24, p. 157, II-29, p. 185-186, II-32, p. 199 et suiv. et II-35, p. 215.
96. AGN, inq., 37-2, *Pro. contra los yndios de Apucalco*, 1538, fol. 13r ; *MEND*, II-19, p. 108.
97.*MEND*, III-49, p. 307 ; *TORQ*, t. 3, XV-16, p. 38 ; Alegre, *Historia de la Compañía de Jesús en Nueva España*, VII-5, cité par M. P. Martini, *El indio y los sacramentos en Hispanoamérica colonial,* Buenos Aires, PRHISCO/CONICET, 1993, p. 222.
98.*MOT/H*, I-3, p. 130.
99.*C.R.*, Madrid, le 22/11/1540, dans *ZUM/C*, p. 13 ; AGN, inq., 40-5-3, *Contra Diego,* 1536, fol. 111r.
100.*SAH*, t. 1, I-12, p. 52 ; *MEND*, II-19, p. 109 et III-41, p. 281 et suiv. ; Acosta, *Histoire, op. cit.*, V-11, p. 253-254 et V-23-25, p. 273 et suiv. ; *VET/T*, 2e partie, III-8, p. 82 et suiv.
101. « Cette fête était la plus importante de toutes les fêtes : c'était comme Pâques et elle tombait quelques jours avant la Pâques de la résurrection » *SAH*, t. 1, II-5, p. 114.
102.*MEND*, III-41, p. 281 et suiv. ; Acosta, *Histoire, op. cit.*, V-11, p. 253 et V-23, p. 273 et suiv.
103.*Actes de Thomas*, dans *Écrits apocryphes chrétiens,* Paris, Gallimard, 1997, t. 1, p. 1331 ; Voragine, *La légende dorée*, Paris, Garnier-Flammarion, 1967, t. 1, p. 58.
104. Le dominicain Diego Durán lui même n'hésite pas à rapprocher saint Thomas de Topiltzin, le prêtre de Quetzalcoatl (*DUR,* t. 1, p. 10).
105. AHN, div., indias, 22-23, *C. de Zumárraga a J. de Sámano*, Mexico, le 20/12/1537, fol. 4r ; *C. de Garcés al papa*, vers 1532/1535. Trad. du latin dans R. Acuña, *op. cit.*, p. 39.
106. Grégoire le Grand, *Lettre XI*, le 18/07/601, dans J. Comby, *op. cit.*, p. 43.
107. La croix indienne figure sur des codex : *Codex Fejérváry-Mayer*, pl. I ; *Codex Borgia*, pl. 72 ; *Codex Mendoza*, fol. 2r.
108. J. Muriel, « En torno a una vieja polémica. Erección de los dos primeros conventos de S. Francisco en la ciudad de México, siglo XVI », *EHN*, 6, 1978, p. 8-12.
109.*Rel. de la provincia del S. Evangelio*, vers 1569-1570, dans *Códice franciscano, op. cit.*, p. 6 ; *SAH*, t. 3, XI, *Apéndice*, p. 353 ; *TORQ*, t. 2, X-7, p. 245 ; *Rel. de Cholula*, 1581, dans *RG*, t. 5-2, *Tlaxcala*, p. 129 ; *MOT/H*, III-2, p. 292 ; *MEND*, V-2, p. 752. Voir aussi G. Baudot, « Introducción », dans Olmos, *op. cit.*, p. XI.
110.*Rel. de la provincia del S. Evangelio*, vers 1569-1570, dans *Códice franciscano, op. cit.*, p. 6.
111.*SAH*, t. 3, XI, *Apéndice*, p. 353 ; *TORQ*, t. 2, X-7, p. 245-246.
112.*BUR/G*, t. 2, 71, p. 331.

Chapitre IV. La nouvelle évangélisation

1 La fin des années trente et le début des années quarante voient poindre un certain scepticisme chez les clercs quant à l'impact de l'évangélisation entreprise. Les résultats sur le terrain ne sont pas à la hauteur des espoirs suscités. Les religieux doutent. Les franciscains sont même sur le point à plusieurs reprises d'abandonner la partie au Michoacan. À la fin des années trente, l'augustin Antonio de Roa désespère des Indiens otomis de la sierra alta et pense rentrer en Espagne [1]. L'archidiacre Juan Infante de Barrios déplore en 1540 que dans la province de Meztitlan, dans la Huastèque, l'idolâtrie demeure en paix malgré les efforts des clercs. Il a trouvé et détruit plus de six cents charges d'idoles en une dizaine de jours. Dans la province de Panuco, les Indiens perpétuent leurs rites et leurs sacrifices comme avant, peut-être même des sacrifices humains. Barrios punit bien quelques Indiens en leur donnant des pénitences mais il semble découragé [2]. Les Indiens ne sont plus tout à fait vus comme avant, le temps a passé et avec lui, l'espoir d'une évangélisation rapide et sincère. Les évêques désormais solidement établis en appellent à une nouvelle politique d'évangélisation plus en phase avec l'évolution de la société coloniale de Nouvelle-Espagne.

Reconsidérer l'évangélisation des Indiens

2 Pour les autorités coloniales, les difficultés de l'évangélisation résident dans la diversité des pratiques d'évangélisation entre les ordres religieux. Elle nuit à l'adhésion pleine et entière des Indiens à leur nouvelle foi. Elles craignent que cette diversité vue et constatée par les Indiens ne les conduise à remettre en cause leur conversion et à fourbir des armes contre le christianisme [3]. Il faut dire que les Indiens perçoivent bien les différences entre les ordres, notamment en ce qui concerne le baptême et les exploitent pour dénoncer le christianisme : « Les frères et les prêtres séculiers ont chacun leur façon de faire les pénitences, [...] les frères de saint François endoctrinent d'une façon et vivent d'une manière, et ont un type de vêtement et une façon de prier ; et ceux de saint Augustin en ont une autre, et ceux de saint Dominique une autre ; et les prêtres séculiers encore une autre [...] et c'est la même chose parmi ceux qui gardaient nos dieux, et ceux de Mexico ont une façon de s'habiller, de faire des prières et des offrandes et ceux d'autres villages en ont d'autres [4]. »

3 Cette différence d'approche de l'évangélisation n'est pas nouvelle, elle date de l'évangélisation des îles, mais elle ne touche pas la Nouvelle-Espagne pendant de nombreuses années car les franciscains sont les seuls présents. L'arrivée des autres frères des ordres (les dominicains en 1526 et en 1528 et les augustins en 1533) et des évêques (en 1527 et en 1528) modifie les choses. La diversité du recrutement, des traditions et des expériences des religieux qui viennent en Nouvelle-Espagne renforce encore par la suite la multiplicité des pratiques missionnaires.

4 Pour les premiers franciscains, les Indiens de Nouvelle-Espagne sont sans aucun doute aptes à recevoir la foi catholique, « rien ne peut empêcher les Indiens de gagner le ciel tant ils sont humbles et obéissants », écrit Motolinia [5]. Ils ont été privés des lumières de

Dieu trop longtemps, égarés par les manœuvres du Malin [6]. Le diable est partout. Les dieux indigènes sont des diables ou des démons, les cérémonies, des cultes diaboliques et les prêtres indiens, des ministres du démon. Les dieux aztèques représentés dans les codex coloniaux souvent à la demande des clercs ont des attributs terrifiants rappelant le diable comme des griffes ou de cornes [7]. Il faut donc évangéliser les Indiens coûte que coûte pour les soustraire à cette mauvaise influence. Leur zèle pour entrer dans le christianisme est une illustration parfaite de leur volonté de libération.

5 Le dominicain Domingo de Betanzos est bien plus réservé sur les capacités des Indiens de Nouvelle-Espagne. Il les présente comme des bêtes ou des esclaves incapables de toute formation chrétienne. Ses déclarations provoquent l'émoi du conseil municipal de Mexico en 1533. Le dominicain devra aller en Europe pour s'expliquer [8]. On peut tenter de comprendre le positionnement de Betanzos. Il a vu les Indiens disparaître à Saint-Domingue et il pense qu'il se passera la même chose en Nouvelle-Espagne. Aussi, les Indiens ne représentent-ils pas, pour lui, le futur de l'Église et les protéger est une cause perdue [9]. D'ailleurs, il se préoccupe peu de leur conversion et se montre plus soucieux à cette époque de la réforme de son ordre [10]. Betanzos n'apparaît cependant pas d'une pièce. Ainsi, en 1540, quand il raconte l'évangélisation de la Mixtèque, il n'a de cesse de souligner la volonté des Indiens d'être convertis, parlant même de certains Indiens pleurant parce qu'on ne leur donne pas le baptême. Il affirme aussi que le bon traitement des Indiens est un élément essentiel pour la construction de la société coloniale de la Nouvelle-Espagne. Faut-il y voir une évolution du personnage, le temps ayant adouci sa perception des choses ? Le fait que Domingo de Betanzos ne se rétracte de ses accusations sur la bestialité des

Indiens qu'en 1549 sur son lit de mort laisse penser qu'il a gardé longtemps une image négative les Indiens [11]. On ne sait pas quel était le jugement du chef de la mission dominicaine de 1526, Tomás de Ortiz, sur les Indiens de la Nouvelle-Espagne. Mais il a émis de nombreuses réserves en 1524 sur les capacités des Indiens de la Terre Ferme juste après la destruction du couvent de Chiribichi [12]. Il apparaît en tout cas que l'expérience des îles conditionne en grande partie les positions des évangélisateurs.

6 Il ne faut pas sombrer dans le manichéisme en opposant les franciscains et les dominicains sur cette question de l'aptitude des Indiens à embrasser la foi chrétienne. En fait, les différences d'appréciation dépassent les clivages entre les ordres pour opposer les hommes tant en Nouvelle-Espagne que dans la péninsule, d'ailleurs les auditeurs se font l'écho des divergences chez les dominicains en 1531 [13]. Les premiers dominicains sont en effet fortement divisés sur la question des Indiens car ils ne partagent pas tous les mêmes objectifs en venant en Nouvelle-Espagne. Les uns veulent prolonger l'œuvre de protection accomplie dans les Antilles tandis que les autres se réclament d'un idéal réformateur de l'ordre et se soucient peu des Indiens [14]. Des dominicains ont joué un grand rôle dans le respect des Indiens. Julián Garcés écrit une lettre au pape favorable aux Indiens. Bartolomé de Las Casas affirme que les Indiens peuvent recevoir la foi divine et qu'ils seront excusables devant les hommes tant qu'on ne leur prouvera pas qu'ils ne s'adressent dans leurs cérémonies qu'à des dieux impuissants [15].

7 Cependant, il existe une ligne de fracture sur les conditions du baptême, entre d'une part, les franciscains, et d'autre part, les dominicains et les augustins, les uns baptisant avec peu de conditions tandis que les autres préfèrent une catéchèse au préalable [16].

8 Le roi en appelle à la concorde entre les ordres afin de ne pas perturber les Indiens et de ne pas jeter le discrédit sur la religion chrétienne [17]. L'évêque de Mexico, Juan de Zumárraga, tente d'harmoniser les approches du baptême et de donner une certaine cohérence à la politique d'évangélisation pour mieux ancrer le christianisme lors des juntes ecclésiastiques. La junte de 1536 précise que le baptême s'adresse à tous les Indiens. Ils doivent au préalable avoir entendu la doctrine chrétienne et avoir été exorcisés. Ils recevront tous l'eau bénite, le saint chrême et l'huile mais seuls trois ou quatre Indiens subiront l'ensemble du rituel avec la salive, le sel, le cierge et le chrémeau à titre d'exemple [18]. Le pape Paul III use de toute son autorité pour imposer cette position en 1537. La bulle *Sublimis deus* rappelle que les Indiens sont capables de comprendre la religion catholique. La bulle *Altitudo divini consilii* clarifie la situation des mariages et des baptêmes souvent accomplis rapidement sans formation religieuse ni préparation. L'épouse légitime d'un Indien est la femme qui a été épousée en premier à l'époque précolombienne. Au cas où il ne se souviendrait pas de celle qu'il a épousée en premier, il prendra celle qu'il voudra. Tous les baptêmes effectués sont reconnus valides, mais désormais, il ne sera donné qu'aux Indiens ayant reçu une formation chrétienne. Il faut distinguer le baptême de simples ablutions, peut-être une référence implicite aux rituels de l'eau accomplis par les Indiens. L'eau bénite, l'huile et le chrême doivent être appliqués à deux ou trois Indiens pour tous. Il y a bien un avant et un après la bulle. Le nombre de fêtes que les Indiens doivent respecter est réduit : ce sont, outre les dimanches, la Nativité, la Circoncision, l'Épiphanie, la Résurrection, l'Ascension, Corpus Christi, la Pentecôte, la Nativité, l'Annonciation, la Purification et l'Assomption de la Vierge, et la fête des apôtres saint Pierre et saint Paul. Le jeûne n'est exigé que les vendredis de la

période du Carême et les veilles de la Nativité et de la Résurrection. Les degrés de parenté empêchant le mariage sont ramenés de cinq à trois. La restriction ne touche que les deux premiers degrés de parenté, cousins et cousins germains [19]. Les exigences envers les Indiens sont adaptées en raison de leur entrée récente dans le christianisme.

9 La nouvelle junte ecclésiastique qui se tient en 1539 à Mexico reprend les dispositions de la bulle *Altitudo divini consilii* de 1537 sur les unions anciennes des Indiens et les conditions des baptêmes. Elle invite à la confection d'un manuel pour baptiser les adultes afin d'uniformiser l'administration de ce vénérable sacrement dans toutes les régions de Nouvelle-Espagne. Le cas du baptême des enfants est soulevé. Il ne semble pas toujours très bien accompli et ne conduit pas forcément à une conversion véritable. Les enfants font parfois de mauvais chrétiens plus tard. Aussi, convient-il de ne pas les baptiser trop jeunes (pas avant sept ans) afin qu'ils puissent comprendre la doctrine. Tout baptême doit s'accompagner d'une cérémonie [20]. En cas de maladie ou de danger immédiat, il peut être procédé au baptême d'un Indien, qu'il soit adulte ou enfant, en dehors de tous les prérequis. Il faut dire que la question du baptême en cas de danger immédiat restait en suspens. Prudemment, la junte de 1536 s'en remettait à la sagesse et à la clairvoyance des ministres [21]. Il ne saurait être question de laisser un mourant en dehors de l'Église. Mais il convient d'avoir un œil sur les pratiques religieuses des Indiens. Les Indiens doivent accomplir dans leur paroisse leurs dévotions, y communier et s'y confesser au moins une fois par an. Il ne faut pas hésiter à les punir en allant jusqu'à l'excommunication mais les Indiens ne doivent pas être emprisonnés ni battus dans les couvents [22].

10 Assurément, avec la junte de 1539, l'action est clarifiée et les exigences clairement exprimées. En 1541, les trois ordres religieux s'entendent pour mener à bien l'évangélisation [23]. Les autorités civiles se joignent aux évêques pour l'application des décisions de la junte. Faut-il voir dans la junte de 1539 un tournant dans l'évangélisation ? Certes les baptêmes de masse ne disparaissent dans le Mexique central, Garcés avoue lui-même pratiquer trois cent vingt à trois cent trente baptêmes en trois jours et Francisco de las Navas baptise plus de douze mille Indiens Popoloques en trois mois en 1540. En 1541, les franciscains sont encore accusés de baptiser les Indiens sans leur en expliquer le sens [24]. Mais le tournant est amorcé.

11 Deux événements vont conduire à remettre à plat la politique d'évangélisation : le procès en 1539 de don Carlos Chichimecatecotl, un *principal* de Texcoco, la ville indienne soumise et chrétienne qui a abrité les premiers établissements religieux des franciscains, et le soulèvement des Indiens chichimèques du Mixton en 1541-1542, qui coûtera la vie à de nombreux religieux et Indiens convertis. Les Indiens déçoivent et menacent l'œuvre de colonisation dans ses fondements mêmes.

12 Don Carlos, a tout d'un mauvais chrétien. Sa sœur, doña María, raconte qu'il ne se confesse pas. Sa belle-sœur, alors veuve, l'accuse d'être pressant et d'affirmer son droit sur elle. Sa propre femme raconte qu'il a des concubines alors qu'ils se sont mariés à l'église de Huexotla en 1535 et son fils de dix ans lui reproche de l'empêcher de recevoir l'enseignement des frères. Il aurait critiqué les religieux lors d'une visite à sa sœur à Chiconautla en 1539. Il aurait refusé les processions et aurait réprimandé ses parents de se laisser tenter par le christianisme. Les témoignages sont accablants. Don Carlos est arrêté et ses biens sont saisis. La découverte d'une quarantaine

d'idoles dans les murs de l'une de ses maisons parachève l'accusation. Son procès se tient à Mexico durant l'été 1539. Don Carlos nie tout. Il se définit au contraire comme un bon chrétien, baptisé dès 1524 à Texcoco par un certain Juan, probablement Juan de Tecto, et marié à l'église. Il connaît la doctrine chrétienne et incite les Indiens à en faire autant. Quant aux idoles, elles ont été placées là par son oncle qui est décédé depuis. Il n'a jamais effectué d'offrandes. Ces propos sont corroborés par quelques témoins. Il reconnaît seulement avoir entretenu une relation avec sa nièce, Inés, et avoir eu deux enfants. Le réquisitoire est sévère. La sentence tombe. Don Carlos est condamné au bûcher. Le 30 novembre 1539, il quitte la prison du Saint-Office une bougie à la main, revêtu du san-benito et coiffé de la caroche et s'engage dans la rue qui le mène à la place où se dresse le bûcher. Une foule nombreuse massée sur la place écoute l'acte d'accusation puis les dernières paroles de repentir de don Carlos avant d'assister à l'exécution de la sentence par le bras séculier [25].

13 Ce procès au dénouement dramatique est particulièrement complexe. La sévérité de la peine (c'est la seule fois qu'un Indien est condamné au bûcher dans le cadre d'une procédure de l'Inquisition apostolique) contraste fortement avec les sanctions touchant d'ordinaire les Indiens : coups de fouet, confiscation des biens et exil du village. L'Inquisiteur Zumárraga souligne d'ailleurs le 20 juin 1539, donc à la même époque, alors qu'il juge une autre affaire qu' » on ne doit pas procéder [contre les Indiens] comme on procède contre les autres Espagnols [qui sont de] plus vieux chrétiens [26] ». La monarchie comprend mal cette sévérité : « En ces lieux, on n'a pas usé d'une telle rigueur à l'égard des morisques qui sont convertis depuis de nombreuses années et ont été endoctrinés dans les choses de notre sainte foi catholique et parlent notre langue [27] » et

suspend Zumárraga de son office d'inquisiteur. Il est vrai aussi que la défense ne semble pas avoir pu jouer pleinement son rôle. Don Carlos obtient bien trente jours pour la préparer, mais il se voit refuser un nouveau délai de quinze jours par Zumárraga. La citation d'un témoin, un religieux franciscain, est repoussée. Du coup, il n'y a pas de témoins à décharge entendus [28]. Dans ces conditions, la défense a bien du mal à s'organiser. Pourtant, le défenseur de don Carlos, Vicencio de Riverol, est un homme rompu à cet exercice, il défend d'ailleurs à la même époque le prêtre indien d'Izucar, Alonso Tlilanci, et Miguel Pochteca Tlaylotla accusés d'idolâtrie [29]. La cause de don Carlos était-elle entendue avant d'être jugée ?

14 Il est possible que Zumárraga ait voulu faire un exemple. La région a fait l'objet depuis les années vingt d'attentions particulières de la part des religieux même si l'idolâtrie n'a pas été éradiquée. L'attitude reprochée à don Carlos blesse d'autant plus qu'il a été formé par les religieux de l'ordre de saint François. Il connaît les principes de la foi chrétienne [30]. On pensait que les élites indigènes étaient acquises au christianisme. Le statut social de don Carlos l'a desservi. Don Carlos se dit lui-même fils de Nezahualpilli et petit-fils de Nezahualcoyotl mais sa généalogie est difficile à établir en raison d'une documentation souvent contradictoire sur les noms et les qualités des enfants de la descendance des souverains de Texcoco [31]. Un homme de son importance formé par les religieux se devait d'être un exemple de bon chrétien. Par ailleurs, aux yeux de l'institution, il ne reconnaît pas ses erreurs en niant les nombreuses accusations.

15 Ce procès sert-il d'autres intérêts ? Quelques réflexions du roi le laissent entendre. Le roi s'inquiète par exemple des confiscations de biens [32]. Les principaux accusateurs – le cacique et les *principales* de Chiconautla (don Alonso, don Antonio Maldonado, don Cristóbal et

don Melchor) –, liés à don Carlos par le mariage peuvent mal supporter qu'il les convoque et leur fasse la morale, affirmant ainsi son pouvoir sur eux. Les rapports de don Carlos avec les femmes ont pu aussi lui aliéner une partie de sa famille. Sa belle-sœur, la veuve de don Pedro, lui reproche son attitude. María, sa propre sœur, épouse de don Alonso, se montre très critique à son endroit. Ils se voient peu. Une autre de ses sœurs le décrit comme un mauvais chrétien [33]. Les principaux accusateurs de don Carlos sont plus jeunes que lui et n'ont connu que la colonisation. Cette différence générationnelle pourrait expliquer les positions des uns et des autres. Ils peuvent être sensibles aux sirènes espagnoles à moins que cela ne soit un règlement de compte dynastique.

16 En fait ce procès donne une vision faussée de l'évangélisation de la région de Texcoco. L'inquisiteur se focalise sur les difficultés de l'évangélisation à travers l'attitude de don Carlos. Les religieux disposent pourtant d'appuis, cacique de Chiconautla et *principales* de Texcoco en tête. Les *principales* de Texcoco, remarquant des signes de cultes païens dans les montagnes, alertent les autorités. Le gouverneur de Texcoco, don Lorenzo de Luna, incite les Indiens de Coatlinchan et de Chiauhtla à traquer les idolâtres et à surveiller la montagne où ont lieu des sacrifices [34].

17 L'autre événement qui met en lumière les limites de l'évangélisation, est la guerre du Mixton. La région au nord du Mexique central et du Michoacan, que l'on appelle le pays chichimèque, connaît de nombreux soulèvements contre la présence espagnole dans les années vingt et dans les années trente. En 1540, une offensive militaire échoue contre l'un de leurs principaux repères dans les montagnes, le Mixton. Le conflit menace de déborder sur les autres provinces. En 1542, le vice-roi en personne quitte Mexico à la tête

d'une armée avec des canons et de nombreux auxiliaires indigènes et réduit un à un les foyers de résistance [35].

18 Mais ce qu'il convient de relever ici, ce sont les implications religieuses du soulèvement du Mixton. Durant le conflit, le franciscain Juan Calero aussi appelé Juan de la Esperanza est tué avec trois Indiens convertis le 10 juin 1541. Le gardien du couvent d'Etzatlan, Antonio de Cuéllar, de retour de Mexico, trouve la mort sur la route le 12 août 1541 [36]. Les Indiens retournent à l'idolâtrie, ils font des simulacres de cérémonie chrétienne et revêtent des habits sacerdotaux [37]. Des croix sont détruites. Tout cela marque profondément les esprits. Le chroniqueur Antonio Tello souligne la dimension religieuse de cette guerre du Mixton en parlant d'une lutte des anges contre les démons indiens [38]. La responsabilité du soulèvement est rejetée sur les religieux. Ils ont failli dans leur mission. Le conseil municipal de Mexico s'offusque des prises de position des religieux, notamment franciscains, en faveur des Indiens qui sapent selon lui l'autorité des Espagnols et préparent la révolte. Il craint explicitement que « cela ne provoque un soulèvement comparable à celui du Jalisco [39] ». Il faut dire que certains religieux n'y vont pas par quatre chemins. Le franciscain Cristóbal affirme que les Espagnols sont mauvais et réclame qu'on leur coupe la tête [40]. L'*escribano de cámara*, Jerónimo López, se livre à une attaque en règle de l'action des franciscains dès 1541. Il les accuse de baptiser à tour de bras tous les Indiens qui viennent les voir. Surtout, il leur reproche de leur donner des outils qu'ils pourront utiliser pour se révolter. Il prend ainsi l'exemple de l'enseignement de la lecture et de l'écriture dans les couvents qui facilite, selon lui, leurs communications et la diffusion des nouvelles. Les religieux mettent en danger la paix. Les franciscains leur apprennent aussi trop de choses qui les perturbent et peuvent les

mener vers l'hérésie. Ils proclament trop ouvertement aux Indiens qu'ils sont libres et alors, ils n'en font plus qu'à leur tête, ce qui les conduit inexorablement à retourner à l'idolâtrie [41].

19 La révolte du Mixton conduit à un sentiment d'insécurité. La présence des Indiens dans les villes est perçue comme une menace. Le conseil municipal de Mexico demande que la zone de Coyoacan ne soit pas habitée par les Indiens pour mieux assurer la défense de la ville. Il craint que les Indiens établis aux entrées de la ville n'en bloquent les accès. Le souvenir de la *Noche triste,* quand les Espagnols pris au piège par les Aztèques dans Mexico en 1520 ont du forcer le passage au prix de nombreuses pertes, est ici palpable. Tout cela conduit à repenser les défenses des villes espagnoles [42].

20 Les *encomenderos* exploitent l'émotion suscitée par ces événements pour s'affirmer comme le rempart contre toute révolte et alimenter leur argumentaire en plein débat sur l'application des Lois nouvelles en Nouvelle-Espagne qui signent la fin de l'hérédité des *encomiendas*. Selon eux, la fin des *encomiendas* laissera le pays sans maître et les Indiens se soulèveront de plus belle [43].

21 Les difficultés de l'évangélisation menée depuis une vingtaine d'années apparaissent chaque jour plus évidentes et conduisent les hommes à reconsidérer l'œuvre accomplie. L'évolution de la position de Zumárraga est significative. Il fait encore la part des choses en 1537 : il dénonce l'idolâtrie des adultes et souligne la conversion réussie des enfants. Mais, en 1540, il abandonne le projet de formation d'un clergé indigène. Les jeunes Indiens le déçoivent à leur tour. Il renonce à attribuer son *encomienda* d'Ocuituco au bon fonctionnement du collège Sainte-Croix de Tlatelolco [44]. Zumárraga est d'autant plus déçu qu'à l'époque précolombienne, les élèves du collège religieux, le *calmecac*, étaient soumis à des règles de vie sévères sous la conduite des *tlamatinime*. Levés tôt et couchés

tard, ils devaient entretenir le temple, le foyer et les offrandes, travailler la terre, étudier et méditer. La vie au *calmecac* était donc austère. Les jeunes gens devaient demeurer célibataires [45]. Zumárraga déplore aussi que tous les acteurs de la société ne soutiennent pas l'effort de christianisation des Indiens. Le peu de respect des jours de fêtes et des dimanches donne un mauvais exemple aux Indiens [46]. Ces années à la charnière des années trente et des années quarante semblent marquer une étape de son évolution personnelle.

22 De l'extérieur, l'expérience mexicaine est pourtant enviée. L'évêque de Quito, García Díaz Arias, réclame en 1542 au roi des religieux expérimentés de Nouvelle-Espagne afin d'évangéliser les Indiens. Le licencié Amador de Samano demande le transfert d'une cinquantaine de religieux et d'autant d'Indiens convertis afin d'accomplir cette mission. Arias connaît Zumárraga qui a pu l'informer des progrès de la conquête spirituelle menée en Nouvelle-Espagne. Elle apparaît comme un modèle pour les clercs du Pérou. Ils fondent de la même façon des écoles pour former les fils de caciques [47]. Le décalage des perceptions de la réalité de l'évangélisation est significatif, il illustre bien la difficulté à mesurer l'impact réel de ce processus.

La politique d'évangélisation des juntes et des conciles

23 Ce sont les évêques qui impulsent la réorientation de la politique religieuse à travers les juntes ecclésiastiques et les conciles provinciaux. Il faut dire que leur poids dans l'Église s'est renforcé. Ils sont plus nombreux depuis la création des nouveaux évêchés : Guatemala (1534), Antequera (1535), Michoacan (1536), Chiapa (1539) et Guadalajara (1548) [48]. Leurs prérogatives sont plus importantes.

Ils reçoivent les cas papaux et ceux détenus par les ordres mendiants [49]. Ils obtiennent la juridiction sur les Indiens. Chacun est inquisiteur dans son diocèse. Ils réclament bientôt tous les privilèges obtenus de la papauté par les religieux et le contrôle des religieux [50]. Les frères gardent cependant leurs pouvoirs en l'absence d'évêque. L'Église de Nouvelle-Espagne acquiert plus d'autorité et d'autonomie. Les évêques de Nouvelle-Espagne sont consacrés en Amérique. Zumárraga consacre ainsi Francisco Marroquín évêque du Guatemala le 8 avril 1537 [51]. En 1546, le siège métropolitain est établi à Mexico [52]. Désormais, l'Église de Nouvelle-Espagne doit être gérée comme celle de la péninsule et les croyants traités à l'identique. La monarchie tente même d'introduire les bulles de croisade pour les Indiens. Mais les théologiens consultés pour l'occasion se montrent réticents et finalement les commissaires de la croisade ne peuvent apporter et prêcher les bulles de croisades dans les villages indiens. Les prélats mexicains réunis en junte ecclésiastique en 1546 se prononcent à leur tour contre les bulles de croisades en pointant du doigt le danger d'une mauvaise compréhension possible par les Indiens de leur signification. Les Indiens ne sont pas encore prêts. Les prélats craignent par dessus tout qu'ils croient que l'on puisse acheter avec de l'argent, bulles et autres indulgences. Il faut dire que le sujet des indulgences est sensible en Europe car les protestations de Martin Luther en ont fait un cheval de bataille contre l'Église romaine. Cependant, les prélats demandent un bref papal qui puisse leur permettre de dispenser des grâces [53]. L'originalité de l'espace mexicain est donc prise en considération. Le bref de 1561 n'astreint plus les évêques à rendre visite au pape tous les cinq ans [54]. Les évêques demandent aussi la fin de l'obligation d'assister aux conciles et de pouvoir consacrer sans utiliser le baume d'Alexandrie, réputé trop cher et rare [55].

24 La politique des évêques en matière d’évangélisation consiste à privilégier l’instruction chrétienne des Indiens car elle conditionne le respect des sacrements, grâce à un catéchisme tout spécialement élaboré. Les deux conciles mexicains convoqués par l’archevêque de Mexico, Alonso de Montúfar, en 1555 et en 1565 incarnent pleinement cette orientation.

25 L’élaboration d’un catéchisme est motivée par une volonté d’homogénéisation de l’enseignement de la doctrine chrétienne, même si, en l’occurrence, la diversité n’est pas si grande que cela pour nécessiter une mise au point. En effet, la plupart de des doctrines qui ont été publiées à Mexico sont dues à la plume de Zumárraga : la *Breve y mas compendiosa Doctrina christiana* (1539), la *Doctrina breve muy prouechosa* (1543), la *Doctrina cristiana* (1545-1546) et la *Doctrina cristiana mas cierta y verdadera* (1546) [56]. Il adapte avec la complicité de Domingo de Betanzos la doctrine chrétienne du dominicain Pedro de Córdoba composée à Saint-Domingue vers 1510. Elle est publiée à Mexico par Juan Cromberger en 1544 [57]. Il livre aussi une édition du *Tripartito del christianismo* de Jean Gerson en 1544. Peut-être la décision de faire de nouvelles doctrines s’inscrit-elle dans le dessein de se dégager d’un certain esprit intellectuel qui avait jusque-là dominé.

26 Un autre point est à noter, c’est la volonté de faire un catéchisme qui aide les ministres à s’adresser aux fidèles dans leur langue. Plusieurs doctrines sont ainsi écrites et publiées en nahuatl, en zapotèque, en huastèque, en mixtèque, en tarasque, en maya. L’une des raisons de la rédaction tardive de doctrines en langues indigènes autre que le nahuatl semble technique. Le mixtèque, par exemple, n’est pas entièrement transcrit en caractères latins avant les années soixante [58]. À moins que la volonté de faire des doctrines en langues

indigènes n'ait justement conduit à accomplir un travail important de transcription.

27 Remarquons enfin que les catéchismes tentent de s'affranchir des modèles existants pour coller aux réalités indigènes. La nouvelle édition de la doctrine de Pedro de Córdoba en 1548 témoigne de ce souci d'adaptation au milieu mexicain. Elle suit dans ses grandes lignes celle de 1544 du moins quant à l'exposition de la doctrine (les quatre prières en latin, les articles de la foi, les dix commandements, les sept sacrements, les œuvres de miséricordes, les autres vérités, la signification de la croix et un catéchisme) mais elle est plus élaborée ; elle offre quarante sermons et une partie en nahuatl. Des additions très nettes ont été portées sur la religion mexicaine afin de mieux pouvoir lutter contre l'idolâtrie. On y dénonce les sacrifices et autres mutilations, l'entretien des lieux de cultes païens et le culte rendu au soleil. Les dieux aztèques : Tezcatlipoca, Tlaloc, Xiuhtecuhtli et Huitzilopochtli sont mentionnés dans les trois passages de la doctrine consacrés aux dieux. Chicomecoatl, Quetzalcoatl et Mictlantecuhtli sont cités une fois [59]. Les références au vécu indien visent avant tout à s'inscrire dans une réalité vécue et non dans un univers par trop abstrait. Cette doctrine doit toucher son public. Aussi, le rédacteur n'hésite pas à dramatiser les événements ou encore à inclure des dialogues. Certains thèmes développés dans cette doctrine montrent à l'évidence que certains points théologiques ont du mal à être compris et acceptés par les Indiens. Des simplifications sont opérées. Ainsi Joseph n'est pas dit le mari de la Vierge Marie mais l'« *ayo* », le précepteur chargé de l'éducation du Christ, afin qu'il ne soit pas compris comme le père de Jésus [60]. Il est probable que les clercs tentent d'éviter toute ambiguïté quant à la nature et à la conception du Christ. Ramener Joseph au rôle d'éducateur conduit à nier son état marital, et donc à

écarter toute possibilité d'une paternité. La naissance miraculeuse est préservée.

28 La production d'ouvrages pour le ministère ne s'arrête pas aux catéchismes. Pedro de Logroño rédige un *Manual de los adultos para bautizar* à la demande de l'évêque de Michoacan [61]. Des manuels de confession sont rédigés par Zumárraga (il figure dans la *Regla christiana breve*, Mexico, 1547) par Maturino Gilberti (il est dans le *Tesoro spiritual en lengua de Michoacán*, Mexico, 1558) et par Alonso de Molina (son manuel de confession existe en deux versions, une longue, le *Confesionario major en lengua mexicana y castellana*, et une courte, le *Confesionario breve en lengua mexicana y castellana*, Mexico, 1565). Les religieux composent aussi des sermonnaires. Le franciscain Alonso de Escalona écrit de nombreux sermons en langue indigène dès le milieu des années trente [62]. Bernardino de Sahagún compose les *Sermones de dominicas y de sanctos* entre 1540 et 1563, la *Postilla*, vers 1558-1560 (elle est revue vers 1567-1569), et la *Psalmodia christiana y sermonario de los sanctos del año*, vers 1558-1560. La *Psalmodia* est un recueil de chants composés pour les Indiens pour les fêtes. Le manuscrit est approuvé pour impression en 1578 et imprimé à Mexico en 1583 par Pedro Ocharte. Les autres écrits de Sahagún sont plus tardifs : l'*Exercicio en lengua mexicana*, un ensemble de textes de prières et de méditation, date de 1574, les *Adiciones à la Postilla*, sur les vertus chrétiennes, et l'*Apéndice à la Postilla*, écrit à l'intention des prêtres, de 1579 [63]. Il existe enfin de nombreux sermonnaires anonymes manuscrits du XVI[e] siècle dans les bibliothèques qui témoignent de l'importance de ce type d'écrits pour les religieux.

29 Le vocabulaire utilisé dans les doctrines en langue indigène fait une belle part aux mots espagnols pour parler de la religion catholique. Dans la doctrine en nahuatl de Pedro de Gante de 1553, l'utilisation

des mots espagnols pour les éléments de doctrine et les actes du croyant est systématique. Nous rencontrons ainsi : *Dios* (Dieu), la *Santísima Trinidad* (la Sainte Trinité), *los sacramentos* (les sacrements), *el purgatorio* (le purgatoire) ; *la penitencia* (la pénitence), *la oración* (la prière), *la misa* (la messe). Le cadre de la vie chrétienne est aussi donné en espagnol : *la iglesia* (l'église). Certaines actions sont traduites en nahuatl comme le fait de baptiser « *nequaateqliztli* » (littéralement « mettre de l'eau sur la tête ») mais le sacrement lui-même est appelé *baptismo* (forme ancienne de *bautismo* [64]). Pedro de Gante fait des compositions mixtes en espagnol et en nahuatl. Ainsi, parle-t-il d'*apostol* (apôtre) au singulier et d'*apostolome* (les apôtres) au pluriel, que l'on doit décomposer apostolo-me, le suffixe « me » est la marque du pluriel en nahuatl. Il existe d'autres combinaisons espagnol-nahuatl, *tonantzin sancta yglesia* (Notre Sainte Mère l'Église) et *tlatohuani dios* (Dieu notre Seigneur [65]). Les noms des prières figurent en latin (*Pater Noster*, *Ave Maria*, *Credo*, *Salve Regina*). Peu de notions chrétiennes sont traduites en nahuatl d'une manière générale.

30 Il y a une volonté manifeste de privilégier les mots espagnols afin de donner de nouveaux repères aux Indiens et de lever toute ambiguïté qui pourrait rappeler les rites païens. *Iglesia* est préférée à *teocalli* « la maison du dieu », le temple aztèque, donc le repère d'idolâtres. L'utilisation du mot *cruz* pour la croix vise à distinguer le symbole chrétien de la croix aztèque, *nepaniuhtoc*, qui est un élément de la parure de nombreux dieux notamment de Quetzalcoatl, si bien que parfois on parle de la croix de Quetzalcoatl [66]. Le mot nahuatl pour qualifier une union, « *nenamictiliztli* », est rejeté pour ne pas confondre avec le mariage chrétien. Est-ce à dire que la situation est nouvelle et qu'il en était différemment avant ? Si tel était le cas, les doctrines des années cinquante et soixante s'inscriraient alors en

rupture avec les pratiques linguistiques habituelles. Et de soupçonner les premiers évangélisateurs de ne pas s'être privés d'user de rapprochements coupables pour aller plus vite. Mais il est possible aussi que les missionnaires des premières décennies aient été plus scrupuleux qu'on ne le dit dans le choix des mots. En raison d'ailleurs d'une simple réalité, ils ne connaissaient pas les langues indigènes. Aussi ont-ils dû employer des mots espagnols pour prêcher et enseigner la doctrine chrétienne.

31 Comme les doctrines en langue indigène offrent toutes les mêmes caractéristiques linguistiques (en privilégiant notamment le vocabulaire religieux en espagnol), doit-on penser que cela est le produit d'une action concertée ? La similitude de la démarche des auteurs des doctrines ne suffit pas pour conclure sur ce point. Une certaine latitude semble en effet laissée aux frères pour s'exprimer. La notion de virginité mariale connaît par exemple plusieurs transcriptions. Les doctrines en nahuatl ne privilégient pas le mot *virgen* plutôt qu'un autre. Pedro de Gante emploie en 1553 dans sa doctrine le mot latin *(virgo* [67] *)*. Mais d'autres religieux n'hésitent pas à utiliser le mot nahuatl « *ichpochtli* » (vierge [68]). Cette prudence dans le choix des mots ne semble pas partout de mise. L'évêque de Chiapa, Tomás Casillas, réprimande en 1551 les dominicains qui usent dans leurs sermons de mots indiens pour parler des choses divines [69] . Ce qui se produit en pays maya peut se retrouver au Mexique central. Les religieux ont pu aussi expliquer les mystères du christianisme sans user ni des mots espagnols ni des mots indiens trop connotés. Le nahuatl est une langue suffisamment riche pour produire de nouveaux mots.

32 Quel est l'impact de ce vocabulaire chrétien sur les Indiens ? Il semble exister une dichotomie entre le vocabulaire promu par les évangélisateurs et celui utilisé couramment par les Indiens. James

Lockhart ne relève aucune référence à la virginité de la mère du Christ dans les documents indigènes, Marie est chez les Nahuas, *totalçonatzin* « notre précieuse mère ». KevinTerraciano note le même phénomène dans la Mixtèque. Si le dominicain Benito Hernández privilégie dans sa doctrine en mixtèque de 1567 le mot espagnol *Virgen* pour souligner la virginité de Marie, les Indiens préfèrent voir en Marie *dzehe manyia* « notre mère [70] ». Nous modérerons le propos de James Lockhart car dans les testaments les Indiens utilisent le mot nahuatl « *ychpuchtli* [71] »

33 Quelle fut l'utilisation de ces nouveaux outils pour la pastorale ? Il n'est pas certain que les catéchismes soient très répandus dans les années cinquante, pas plus que les autres livres religieux, à commencer par la Bible. D'ailleurs, le concile de 1555, inquiet de cette situation, oblige les curés à posséder une Bible [72]. Les choses semblent s'améliorer dans les décennies suivantes. Les enquêtes effectuées en 1569 à la demande du visiteur Juan de Ovando montrent en effet que de nombreux curés de l'archevêché de Mexico ont un livre de doctrine. On peut constater une extrême diversité des ouvrages utilisés dont certains remontent aux années quarante. À Atitlaquia, le curé Fernando Gómez utilise la doctrine de Pedro de Córdoba. Son confrère de Huehuetoca, Melchor López de Avalos, suit la doctrine de Molina. Certains ont des manuels pour administrer les sacrements. Le curé de Xalatlaco, Juan de Sigura, possède le *Manuel sacramentorum secundum usum ecclesiae mexicana* des dominicains Juan de Bustamante et Juan de Salzedo, publié à Mexico par Juan Pablos à la demande de Montúfar en 1560 et réédité à Mexico en 1568 par Pedro Ocharte. Bien souvent, ils utilisent des traductions en langues indigènes faites par leurs soins. Agustín López, curé et vicaire de Tlachichulpa, se sert d'une doctrine en mexicain traduite

en mazahua par un Indien du village. Le curé et vicaire de Xiquipilco utilise une doctrine de Zumárraga traduite en otomi [73].

34 Les points de la doctrine chrétienne à enseigner définis par les juntes ecclésiastiques et les conciles sont nombreux. Le catéchisme Alonso de Molina de 1546, rédigé après la junte ecclésiastique de 1539 conclut qu' » [un Indien] doit savoir ce qui sied à tout bon chrétien : le signe de croix, le *Pater Noster*, l'*Ave Maria*, le *Credo*, le *Salve Regina*, les quatorze articles de la foi, les dix commandements de Dieu et les cinq commandements de l'Église, les sept sacrements, les sept péchés mortels et la confession générale ». Le concile de 1555 fixe à son tour les notions que doivent connaître les bons chrétiens : les articles de la foi, les dix commandements, les sept sacrements, les sept péchés mortels, les œuvres de miséricorde, les vertus théologiques et cardinales, les dons du Saint-Esprit. Les quatre prières (*Pater Noster*, *Ave Maria*, *Credo* et *Salve Regina* [74]) doivent être connues des Indiens dans leur langue. Le programme est ambitieux. Les Indiens doivent savoir beaucoup de choses, comme les autres chrétiens. Dans le même temps, et cela peut sembler contradictoire, l'adaptation du christianisme aux Indiens est réaffirmée en matière de jeûne et de cas de mariage [75]. Les évêques suggèrent ainsi que l'on soit souple avec la notion de parenté spirituelle dans les mariages « car ce sont de nouveaux chrétiens qui ne sont pas au fait de tous les empêchements ni ne le peuvent être en raison de la faiblesse du nombre de ministres [76] ». En 1574, le franciscain Juan Focher n'hésite pas à écrire qu'on ne doit pas séparer un frère qui a épousé sa sœur si c'est une coutume ou une manière de se marier ou une pratique fréquente [77]. Focher met en avant pour justifier cette position le nécessaire respect des traditions indiennes, mais il n'est pas certain que cette tradition existe. Car dans le monde indigène se dire frère et sœur ne signifie pas forcément un lien du sang. Le

franciscain a pu mal comprendre. Ces adaptations signifient que l'on sait être moins exigeant quand l'essentiel, l'enseignement de la doctrine chrétienne, est assuré. Pourtant, à la même époque, les écoles déclinent, ce que Pedro de Gante impute à la baisse des aides royales pour les faire fonctionner [78]. Tout cela semble assez contradictoire. Mais la perception des choses pourrait être faussée par la chute de la démographie indienne. Bien plus tard, en 1585, on compte tout de même dix mille élèves dans une vingtaine de couvents franciscains (à raison de cinq cents enfants chacun). Les dominicains accueillent dans les mêmes proportions de quatre cents à cinq cents enfants dans chaque couvent [79]. Il est possible que les écoles des religieux aient été plus touchées que les autres, ce qui expliquerait le constat dépité de Pedro de Gante car de nombreuses écoles ont été fondées dans les paroisses reprises par des prêtres séculiers dans l'archevêché de Mexico. Cela n'empêche pas cependant les Indiens sans instruction d'être nombreux. Quant aux collèges dont le but initial était de former des élites religieuses indigènes, ils sont sinistrés avec le refus de l'ordination des Indiens professé lors du concile de 1555. Le collège Sainte-Croix de Tlatelolco ne compte que quatre-vingts élèves en 1569, puis vingt-cinq à trente élèves au début du XVIIe siècle, et on n'y apprend plus qu'à lire, à écrire et les bonnes mœurs. L'enseignement du latin est abandonné. La mauvaise gestion du collège par les Indiens semble avoir aussi sa part dans le déclin de l'institution si l'on suit les chroniqueurs franciscains [80].

35 Sur le terrain, le pragmatisme l'emporte bien souvent en matière d'enseignement. On préfère peu de choses bien sues à un brouillamini mal assuré qui frise l'hérésie. Les plus ardents défenseurs des capacités des Indiens, les franciscains, avouent vers 1570 n'apprendre aux enfants de *macehuales* que le signe de la croix,

le *Pater Noster* et les commandements. À la même époque, le vicaire général de l'évêché de Tlaxcala, Alonso Pérez de Andrada, insiste surtout sur l'apprentissage des quatre prières, des articles et des commandements [81]. Ce qui revient à ne pas être plus exigeant qu'à l'époque de Zumárraga.

36 L'accent est aussi mis sur la compréhension des sacrements par les Indiens car désormais, ils peuvent tous les recevoir, même la communion et l'extrême-onction [82]. Mais ce sont surtout la confession, le mariage et la communion qui requièrent l'attention des conciles.

37 La confession est un axe important du travail attribué aux clercs, mais il prend une dimension plus importante avec les conciles : « Le Saint-Sacrement de la confession est nécessaire à tout fidèle chrétien », dit le concile de 1565 [83]. Les prêtres ne doivent pas recevoir de confession en dehors des villages dont ils ont la charge. Les *principales* doivent se confesser dans leur village. Bien sûr, il est toujours possible de faire appel à un interprète pour recueillir des confessions mais que ce doit être un religieux ou un Espagnol de grande confiance. Les clercs sont invités aussi à se déplacer de jour comme de nuit pour recueillir la confession [84]. Les questions qui figurent dans les manuels sont particulièrement intéressantes. Elles reflètent les soucis doctrinaux des clercs de cette époque. Le manuel de confession de Molina de 1569 s'intéresse beaucoup au mariage et à la sexualité. On cherche à décompter les péchés sexuels et les partenaires. S'agit-il de l'épouse, d'une concubine ou d'une autre femme ? Est-elle baptisée ? On s'inquiète des désirs coupables (pensées érotiques, sodomites et autres regards portés sur les femmes à l'Église) et des actes accomplis [85]. Ces questions semblent assez générales dans les manuels de confession de cette époque en Amérique et en Europe [86]. Il est possible que ces préoccupations ne

soient pas nouvelles en Nouvelle-Espagne et s'exprimaient déjà auparavant mais en l'absence de manuel de confession ou de témoignage précis plus ancien, il est difficile de se prononcer.

38 La confession est le sacrement par excellence témoignant de la bonne conduite religieuse des Indiens alors qu'à cette époque ils sont prétendument presque tous baptisés. Elle permet de mieux connaître la vie religieuse des Indiens et d'en corriger les erreurs. Son administration témoigne de la qualité du travail des ministres. Les augustins ne sont alors pas avares de chiffres. À Tlachinolticpac, ils disent faire douze mille confessions annuelles. En deux mois, en mars et en avril 1570, trois frères du couvent de Chiauhtla confessent cinq mille huit cent quarante sept personnes de toute condition [87]. Il n'est pas certain que la confession rencontre un tel écho chez tous les Indiens car l'archevêque Montúfar déplore qu'à Mexico à peine 6 % des Indiens viennent se confesser. Certains même ne se sont pas confessés depuis vingt ans [88]. La confession demeure difficile aussi en raison de la rudesse des confesseurs, ce qui peut rebuter les Indiens. Aussi les religieux en appellent-ils à l'indulgence et à la compréhension des confesseurs [89].

39 Les mariages contractés par les Indiens doivent être respectés, peu importe ses conditions. Ceux entre proches parents doivent être maintenus si les Indiens vivent depuis longtemps ensemble car leur séparation pourrait causer un grand scandale [90]. Les morisques et barbaresques mariés à des Indiennes ne doivent pas être expulsés du territoire, quoique la loi interdise leur présence en Amérique, car cela conduirait à les séparer de leurs épouses et porterait atteinte à leur union [91]. Il ne peut être question de défaire *de facto* un mariage par un éloignement forcément préjudiciable. Le concile de 1555 invite à ne pas hâter les mariages car les Indiens sont alors mal préparés. Les clercs qui procèdent aux mariages doivent avoir la

licence ou connaître la mort certaine de l'un des époux en cas de remariage. Certains clercs se montrent très scrupuleux. En 1567, le gardien du couvent de Tecamachalco, Juan Bastida, punit Nicolás de Los Ángeles parce qu'il n'aime pas son épouse [92]. Afin de réguler l'administration du mariage, les évêques récupèrent l'essentiel des privilèges en matière matrimoniale : l'absolution des excommunications pour mariage clandestin en 1555 et l'octroi des dispenses. Les évêques obtiennent en 1573 le droit de donner des dispenses relevant du pape. Dans le même temps les religieux perdent leurs privilèges [93].

40 Les clercs hésitent encore à la fin du XVIe siècle à faire communier les Indiens. L'augustin Juan de Vera ne donne l'eucharistie qu'à quelques Indiens de la région de Meztitlan car, selon lui, ils ne comprennent pas le sacrement. À Tlachinolticpac, Ambrosio Montesinos avoue ne faire communier que quatre cents Indiens sur les quatre mille cinq cents que compte la région. Faut-il y voir une politique particulière des augustins (il est vrai qu'ils sont sensibles à cette question) ou un phénomène plus général ? Nous notons que le curé de Xiquipilco ne donne la communion qu'à quelques *principales*. Le franciscain Diego Valadés se montre lui aussi prudent sur cette question. Il invite en 1579 à ne la donner qu'à ceux qui ont compris ce qu'elle représente [94].

41 Il n'est pas certain que la formation religieuse désormais dispensée aux Indiens corrige leurs mauvaises habitudes. Les réticences des clercs à administrer les sacrements en témoignent. Il semble aussi que les Indiens sont toujours réticents à se rendre à l'office. En 1556, l'archevêque de Mexico Alonso de Montúfar se plaint d'une désaffection des églises par les Indiens. Dans certains villages, ne se déplacent que les caciques et les *principales* [95]. Ailleurs, les églises demeurent vides ou presque. Le curé de Zumpango, Pedro Infante,

rapporte en 1569 que les Indiens se cachent pour ne pas aller à l'office. Il n'est pas le seul curé à déplorer le manque d'assiduité des paroissiens aux offices [96]. Le provincial des franciscains cite des chiffres en effet alarmants en 1569 : 80 % des Indiens ne se rendent pas à l'église dans les régions les mieux évangélisées ! Les hommes ont rapidement déserté les lieux, il n'y a plus que des femmes [97]. Mais peut-on parler pour autant d'un recul de l'évangélisation voire d'une déchristianisation ? Ces chiffres peuvent servir des intérêts particuliers. En soulignant cette situation, l'archevêque de Mexico en appelle au renforcement de l'encadrement des Indiens et à la sécularisation des doctrines. De leur côté, les religieux évoquent l'ampleur de la tâche missionnaire afin de justifier leur présence auprès des Indiens [98]. Il ne faut tomber dans l'alarmisme. Le visiteur Jerónimo Valderama, pourtant si critique, se montre satisfait de la vie religieuse menée par les Indiens. Cervantes de Salazar écrit un peu plus tard que, dans la région de Mexico, « il y a de nombreux villages d'Indiens avec de bons temples et de bons couvents [99] ». Et puis à Mexico même, Montúfar demande au roi le 20 avril 1570 l'érection d'une église à la place de l'ermitage de Saint-Antoine en raison de l'augmentation de la fréquentation du lieu par les Indiens [100].

La ligne de l'orthodoxie

42 Ces orientations de la politique d'évangélisation masquent en fait le véritable but de l'archevêque de Mexico, Alonso de Montúfar : la construction d'une Église dans l'orthodoxie doctrinale. Le souci de l'orthodoxie n'est pas nouveau en Nouvelle-Espagne et a alimenté en grande partie le débat sur les baptêmes des Indiens. Mais il devient central avec Montúfar alors qu'en Europe les évêques siègent à

Trente afin d'accoucher d'un projet de réforme de l'Église catholique pour faire pièce au protestantisme. Montúfar fait de la lutte contre toutes les déviances doctrinales un axe important de son action. Pour cela, il n'hésite pas à traduire devant le tribunal de l'Inquisition les clercs qui s'écartent du chemin de l'orthodoxie pour les ramener à plus de rigueur et à contrôler les livres [101]. Mais il est vrai qu'il a en la matière de l'expérience, n'a-t-il pas été qualificateur du Saint-Office en Espagne en 1550 au côté de l'inquisiteur Fernando Valdés dans le procès contre l'érasmien Juan Gil [102] ?

43 Montúfar tient à l'œil les frères qui instruisent les Indiens ou qui peuvent être en contact avec eux. Surtout que certains religieux se font remarquer par des déclarations scandaleuses dans son évêché. Gregorio Mejía, gardien du couvent Saint-François de Mexico, émet ses réserves sur la résurrection du Christ le troisième jour après sa mort en 1563 lors d'un sermon pascal devant un parterre d'officiels dont le vice-roi et les auditeurs. L'augustin de Mexico, Francisco de Aguirre, affirme que la fornication n'est pas un péché en 1568 [103]. Montúfar intervient personnellement contre l'augustin Antonio de Velázquez pour son prêche. Il demande aussi la comparution devant le Saint-Office du franciscain Alonso Urbano qui aurait eu des paroles malsonnantes lors d'un sermon prononcé en 1569 au couvent de Mexico. Un bras de fer s'engage à cette occasion entre l'archevêque et le provincial Miguel Navarro, qui refuse la comparution du frère devant le tribunal en se retranchant derrière la bulle *Exponi nobis* du 23 mars 1567 du pape Pie V qui exempte les réguliers de l'autorité épiscopale [104]. La politique de Montúfar connaît d'ailleurs ses limites lors de cette affaire selon l'historien américain Richard Greenleaf. En effet, nous ne connaissons pas de sentence à l'encontre d'Alonso Urbano. Richard Greenleaf suppose que Montúfar ne punit pas le franciscain afin de se faire des alliés

contre l'archidiacre de la cathédrâle de Mexico, le docteur Alonso Chico de Molina, qu'il accuse d'hérésie [105].

44 Cette crainte de l'hérésie conduit aussi à une réorientation de la politique du livre en Nouvelle-Espagne. C'est une rupture radicale car jusque-là, les livres ont été, sous l'impulsion des franciscains, au cœur de l'évangélisation. Zumárraga pense que les Évangiles doivent être traduits dans toutes les langues pour que toutes les nations les lisent, même les plus barbares. Molina indique qu'il écrit son catéchisme en 1546 pour les Indiens qui savent lire et pour ceux qui veulent le lire dans leur maison et pour les enfants qui étudient dans les écoles. Il poursuit de nombreuses années plus tard que les Indiens doivent avoir les livres saints comme les autres chrétiens ainsi que les autres livres de dévotion, imprimés ou manuscrits [106]. Zumárraga cherche à obtenir des missels et des livres de chants pour les Indiens puis finalement à avoir une imprimerie. Lors de son voyage en Espagne, il rencontre l'imprimeur sévillan Juan Cromberger et parvient à un accord avec lui pour installer une presse à Mexico. Juan Pablos s'en occupera. L'accord est entériné par le vice-roi Antonio de Mendoza [107]. La présence de l'atelier est attestée en 1538 [108]. D'autres imprimeurs (Antonio de Espinosa et Pedro Ocharte) s'installeront par la suite à Mexico [109]. De 1524 à 1572, cent neuf livres touchant aux langues indigènes (principalement des vocabulaires, des grammaires et des catéchismes) ont été publiés. La plupart sont dus aux franciscains (quatre-vingt ouvrages, soit 73 % du total [110]). Les importations de livres demeurent dans le même temps importantes. Ainsi, le vice-roi demande en 1545 au roi d'intervenir auprès de la chambre de commerce de Séville quand l'approvisionnement en livres est perturbé à la mort de Juan Cromberger [111].

45 Bien entendu, il existe un contrôle de la production littéraire et de sa diffusion. Tout livre touchant de près ou de loin aux affaires indiennes doit avoir l'autorisation du Conseil des Indes pour être imprimé. La monarchie charge les autorités (Audiences, gouverneurs, *alcaldes mayores* et *justicias*) de recueillir les ouvrages publiés sans autorisation et de les envoyer au Conseil des Indes. Les imprimeurs contrevenants doivent être arrêtés et payer une lourde amende [112]. Les officiers de Séville doivent noter les livres de théologie ou les Saintes Écritures envoyés aux Indes à l'intention des Indiens [113]. Par ailleurs, seuls les ouvrages à caractère religieux sont permis aux Indiens. Les livres de fiction leur sont interdits car ils les détournent de l'étude des livres saints et ils pourraient rencontrer, au hasard des histoires, des comportements de personnages qui ne sont pas conformes à la morale chrétienne et leur donneraient de mauvais exemples. Les Espagnols doivent veiller à ce que de tels livres ne soient pas entre les mains des Indiens [114]. Les Indiens connaissent les livres écrits à leur intention. Le cacique d'Yanhuitlan, don Domingo, dit avoir appris ses prières dans les années 1540 grâce à une doctrine imprimée en mixtèque, il doit s'agir de la doctrine de Domingo de Santa María de 1543 [115].

46 Le contenu des doctrines destinées aux Indiens ou aux ministres retient toute l'attention des censeurs. Peut-être ces ouvrages contiennent-ils malgré tout des propos hérétiques qui, au-delà du scandale qu'ils représentent, peuvent induire en erreur les Indiens. La lutte contre l'hérésie conduit donc à une lutte contre le livre. En 1548, le roi charge les auditeurs de Mexico de trouver les exemplaires du manuel de confession du dominicain Bartolomé de Las Casas et de l'envoyer au Conseil des Indes car il contient des propos scandaleux [116]. Le concile de 1555 décide de vérifier tous les manuels destinés à la conversion des Indiens afin de vérifier

l'orthodoxie des propos et leur bonne traduction en langue indigène [117]. Ce raidissement en matière d'ouvrages ne touche pas seulement le public indien. Le chapitre dominicain de 1559 interdit ainsi aux membres de l'ordre d'acheter des livres sans autorisation du provincial. Les manuels de confession utilisés par les dominicains doivent être approuvés par leur provincial [118].

47 Plusieurs catéchismes jugés suspects sont interdits. Le 3 novembre 1559, une commission composée de Diego de Osorio, Domingo de la Cruz, Bartolomé de Ledesma, Luis de Anguis et du licencié Orbaneja, conclut à l'hérésie de la *Doctrina breve muy provechosa* de Zumárraga de 1544, probablement en raison de son inspiration érasmienne. L'ouvrage est interdit [119]. L'importance de la pensée érasmienne dans les œuvres de Zumárraga a longtemps été débattue. La première partie de sa *doctrina cristiana* de 1546 est largement inspirée de la *Suma de doctrina* de Constantino Ponce de la Fuente. Ce dernier, accusé de luthéranisme, a fini ses jours dans les geôles du Saint-Office en Espagne. Si les Érasmiens ont connu un grand prestige en Espagne au début du XVIe siècle, protégés par le cardinal Jiménez de Cisneros, dès les années trente, ils sont au contraire inquiétés. Les livres d'Érasme sont mis à l'index par l'Inquisiteur général Fernando de Valdés en 1559 [120]. Zumárraga possède dans sa bibliothèque les *Commentaires sur les épîtres* et les *Commentaires sur saint Luc* d'Érasme [121]. Il existe un exemplaire de l'*epigramnata* édité par Froben en 1518, annotée de la main de Zumárraga. Assurément, il connaît aussi le *Paraclesis* et l'*Enchiridion militis christiani* dont il reproduit des passages entiers dans ses propres ouvrages. Zumárraga pourtant ne reprend pas toutes les conclusions d'Érasme et se range lui-même dans le camp de l'orthodoxie religieuse [122]. Il n'hésite d'ailleurs pas à condamner des érasmiens comme Francisco de Sayavedra en 1539 [123]. Sa conception du christianisme est

proche de celle d'Érasme mais en même temps il a une volonté de réformation du mouvement franciscain qui implique une mystique et une certaine violence. Aussi, Richard Greenleaf n'hésite pas à suggérer une plus grande proximité des modèles médiévaux que de l'idéal humaniste de tolérance [124]. Un an plus tard, en 1560, le tribunal de l'Inquisition interdit cette fois-ci les *Diálogos de doctrina cristiana* en langue tarasque du franciscain Maturino Gilberti pourtant publiés en 1559 avec l'aval du vice-roi et de l'archevêque. En tout cas, les franciscains ne tiennent pas compte de cet avis et continuent d'utiliser l'œuvre de Gilberti, ce qui conduit l'évêque de Michoacan, Antonio Ruiz de Morales, à saisir à nouveau le tribunal du Saint-Office sur cette question [125].

48 Les livres quoique interdits n'en circulent pas moins dans la colonie [126]. En 1561, le doyen et le chapitre de la cathédrale de Guadalajara lancent une chasse aux livres interdits à Zacatecas. Les nombreux livres saisis sont alors placés dans trois caisses dûment fermées et liées avec des cordes et déposées dans l'église. L'origine de ces investigations à Zacatecas peut avoir un lien avec la procédure de l'Inquisition entamée en 1558 par le curé et vicaire de Zacatecas, Juan Bautista de Lomas, à l'encontre d'Agustín Boacio, un marchand génois suspecté de luthéranisme. Son procès fut suivi par le doyen de l'évêché de Guadalajara, celui-là même qui ordonne les saisies des livres interdits à Zacatecas en 1561 [127]. Mais l'affaire de Zacatecas ne se limite pas à cela. Le sacristain de l'église, un Indien du nom d'Anton Cu, dérobe avec la complicité de son frère, Jerónimo, et d'un ami, Martín, lui aussi au service de l'église, de nombreux d'ouvrages qui étaient dans ces caisses. Anton aime les livres, pas moins de vingt-deux livres sont trouvés chez lui. D'autres Indiens du village (Pedro, Francisco Ramírez et Juan) se sont ainsi constitués de petites bibliothèques. Il est possible qu'ils aient lu ces livres. Francisco signe

de son nom sa déposition, ce qui peut laisser penser qu'il sait lire et écrire. Anton dit avoir pris un livre sur les saints pour regarder les images et non pour le lire. Sait-il lire d'ailleurs ? Notons qu'il ne signe pas sa déposition. À moins qu'il ne tente par cette attitude de se protéger car les livres étaient des livres interdits. Les livres servent aussi de moyen d'échange. Un livre permet de récupérer une trompette laissée en gage à un marchand, Gil de Mesa, pour couvrir une dépense de six tomines. Les Indiens connaissent donc leur valeur marchande [128].

49 Les livres interdits se trouvent aussi dans les librairies et les bibliothèques. En 1564, un libraire de Mexico, Alonso de Castilla, détient six exemplaires de l'*Enchiridion militis christiani* d'Érasme [129]. L'examen des inventaires des bibliothèques des couvents montrent que de nombreuses œuvres érasmiennes demeurent entre les mains des religieux. Un recueil de lettres d'Érasme est dans les rayonnages du collège Sainte-Croix de Tlatelolco en 1572. L'inventaire entrepris en 1574 mentionne le *De conscribendis epistolis* d'Érasme. Il doit s'agir du même ouvrage [130].

50 La politique du livre connaît une nouvelle inflexion en 1565. Le concile provincial de Mexico interdit la possession d'un sermonnaire ou d'un autre livre des Saintes Écritures aux Indiens nouvellement convertis. On les juge trop ignorants [131]. Qu'importe que les Indiens ne sachent pas grand-chose à partir du moment où ils le savent correctement. Il s'agit d'une faible attente intellectuelle de la part des clercs. L'Inquisition interdit la traduction des textes sacrés en langue vulgaire. Les *Evangelios y espístolas* du franciscain Arnoldo de Basaccio ne connaîtront jamais la lumière publique [132]. Les franciscains ne baissent pas les bras. En 1570, ils réclament des ouvrages sur la vie du Christ et la vie des saints. Ils demandent aussi que les traductions des épîtres et des Évangiles faites par Molina

soient publiées [133]. Il apparaît cependant à la lecture des testaments que les Indiens détiennent encore des livres à caractère religieux. Miguel Ozoma, un Indien d'Atempan, possède une doctrine en 1577 qu'il promet de léguer à sa fille Antonia à sa mort [134]. Don Baltasar, alguazil de doctrine de San Juan Metepec, a une dizaine de livres en 1601 : un grand livre de vie de saints, un *Contemptus mundi* en nahuatl, un *confesionario mayor* en nahuatl (vraisemblablement celui de Molina), une doctrine chrétienne de Pedro de Gante, une ordonnance de Elias de San Juan Bautista, une ordonnance de Bernardino de Sahagún (certainement la *Psalmoldia*), quatre ordonnances de Juan Bautista (en fait les *Advertencias para los confesores*), et deux livres de prières (dont un livre d'heures [135]).

51 Le risque de « contagion hérétique » des Indiens est-il réel ? Un certain nombre de clercs émettent des propositions hérétiques, mais ils sont rarement en charge d'Indiens. Une affaire d'excommunication dans la Mixtèque au début des années soixante illustre cependant assez bien la crainte d'une propagation de propositions hérétiques auprès des Indiens et de l'action des religieux. Gaspar Ortiz a été excommunié par le curé Gaspar de Teleda. Cela ne l'empêche pas d'aller au couvent voisin écouter la messe. Tout le monde semble au courant de cette excommunication et notamment les Indiens. Les frères se défendent bien d'accueillir un excommunié car, comme ils l'expliquent aux Indiens, Ortiz ne peut pas être excommunié car celui qui l'a excommunié l'était lui aussi. L'excommunication prononcée contre Ortiz n'est donc pas valide [136]. On ne sait si les Indiens du village ont goûté aux subtilités théologiques déployées par les religieux. D'autres frères demeurent vigilants face au risque d'hérésie. Le franciscain Juan de Armellones fait ainsi mettre en prison une centaine d'Indiens de la province de Mani dans le Campeche pour hérésie [137]. Mais l'hérésie

des Indiens se confond bien des fois avec l'idolâtrie. La peur de l'hérésie pourrait n'être en fait qu'un fantasme né avec les premiers feux de la contre-réforme catholique en Nouvelle-Espagne et amplifié par les incursions des pirates anglais et français, souvent protestants, sur les côtes. L'augmentation significative du nombre de procès de l'Inquisition apostolique pour protestantisme entre 1558 et 1571 [138] montre à quel point les autorités sont sensibles sur cette question.

52 La nouvelle vision de l'évangélisation promue par l'archevêque de Mexico Alonso Montúfar masque finalement un certain désintérêt pour les Indiens. On lui reproche de ne pas se soucier des Indiens, et de ne visiter que les villages les plus riches pour confirmer les Indiens. Il s'entend avec les Espagnols et les prêtres séculiers pour leur soutirer de l'argent. Il ne se soucie que de son propre intérêt. Les chanoines l'accusent de népotisme. Les lettres adressées au roi par Montúfar après le concile de 1555 témoignent d'intérêts limités : pourvoir aux bénéfices et faire payer la dîme aux Indiens. Il n'y est pas ou peu question de l'évangélisation des Indiens [139].

53 Il est vrai que la perception des Indiens par les clercs a bien changé. Ils véhiculent dorénavant une image assez négative des Indiens même ceux qui étaient les plus disposés à les protéger et à en tracer un portrait enthousiaste. Jerónimo de Mendieta reconnaît que la trop grande liberté dont ils jouissent les conduit à des pratiques déviantes comme l'alcoolisme. Sahagún attribue l'échec du collège Sainte-Croix de Tlatelolco au fait que les Indiens, ne connaissant aucune autorité et n'éprouvant aucune crainte, laissent tout se dégrader. Les capacités des Indiens sont mises en doute. Les Indiens ne sont pas capables de la perfection pour entrer dans les ordres. Le dominicain Gonzalo Lucero, en prédicateur prudent, ne veut donner aux Indiens les éléments de la doctrine qu'au fur et à mesure. Le

concile de 1555 souligne son grand scepticisme, « l'expérience nous apprend que les Naturels de cette terre sont peu soucieux de tout ce qui touche à leur âme [140] ». Les autorités civiles ne font que relayer cette image somme toute assez négative. Ainsi, pour le conseil municipal de Mexico et les officiers royaux, les Indiens sont peu travailleurs et ne mettent pas assez la colonie en valeur [141]. Les déconvenues éprouvées par les clercs expliquent en grande partie cette désaffection de la cause indigène.

54 La méfiance vis-à-vis des Indiens conduit les conciles à leur refuser l'ordination [142]. Il semble malgré tout que quelques Indiens ont été ordonnés. La tradition a retenu l'ordination de l'Indien don Pablo Caltzontzin par l'évêque de Michoacan, Antonio Ruiz de Morales y Molina, vers 1560. Un autre Indien, à moins qu'il ne s'agisse d'un métis, a été ordonné, c'est Pedro Ponce de León, un petit-fils du souverain de Tlaxcala, Cuatlatlapaltzin. Il a probablement été formé au collège Sainte-Croix de Tlatelolco. Il est curé de Zumpahuacan de 1569 à 1628 et rédige un traité sur les dieux et les rites dans lequel il raconte la permanence des cultes précolombiens. Son père Lucas reçoit un écu d'armes le 16 août 1563 pour avoir participé à la conquête de Mexico parmi les auxiliaires de Cortés [143]. Les franciscains admettent finalement en 1570 que les Indiens ne peuvent accéder à la prêtrise. S'ils entrent dans les ordres monastiques, ce ne peut être qu'après l'accord du provincial [144]. À défaut, les indigènes resteront sans l'habit. De nombreux *donados* indiens peuplent les couvents. Ils n'ont pas prononcé de vœux et sont libres de partir à tout moment. Ce qui n'empêche pas qu'ils soient considérés comme des frères [145]. Des pétitions circulent pour au moins ordonner prêtre des métis mais les opposants à ces ordinations prétextent qu'ils ont les mauvaises habitudes des Indiens [146].

Les limites de la politique des conciles

55 Les décisions prises dès le milieu des années quarante laissent poindre une vision de l'Église et du ministère qui trouvera sa pleine expression lors du concile de Trente (1545-1563) : affirmer l'autorité de l'évêque, mieux encadrer les fidèles et se soucier de l'orthodoxie de la foi. Cependant, même si les canons du concile de Trente sont connus en Nouvelle-Espagne et que le deuxième concile mexicain de 1565 s'y réfère, ils ne sont pas tous repris, contrairement à ce qui se passe au Pérou. En Nouvelle-Espagne, il faut attendre le troisième concile mexicain de 1585 pour voir l'application des dispositions du concile de Trente [147]. Les manuels de confession ne sont pour l'heure pas encore obligatoires. Ils privilégient le système des questions/réponses, alors que le concile de Trente invite à l'abandonner pour attendre une démarche volontaire du pénitent. La mesure de la qualité de la foi se résume bien souvent en Nouvelle-Espagne à l'énumération du nombre de fautes commises. Martine Azoulai explique cette attitude de l'Église mexicaine en soulignant qu'en 1555 et en 1565, elle est encore fortement empreinte de références médiévales : Antonin de Florence, Sylvestre Mazzolini et Angelo de Clavasio. Ses décisions puisent dans les décrets des anciens conciles de la péninsule, notamment celui de Séville de 1512 [148].

56 La nouvelle évangélisation prônée par les juntes et les conciles connaît aussi des limites car les évêques ne peuvent faire face à toutes leurs obligations et les religieux poursuivent leurs pratiques. En de nombreux endroits, les choses demeurent comme elles étaient ou presque.

57 Le contrôle de la vie religieuse par les évêques est à relativiser au regard des nombreuses vacances épiscopales. L'une des plus

importantes vacances est celle de Mexico. Zumárraga meurt le 3 juin 1548, mais la nomination de Montúfar n'intervient qu'en 1551 et il n'arrive en Nouvelle-Espagne que le 23 juin 1554 ! D'ailleurs, les chanoines du chapitre de la cathédrale alertent régulièrement le roi et le Conseil des Indes de sur cette situation qui fragilise cette Église naissante [149]. Le siège de Guadalajara reste vacant près de sept ans et demi de 1551 à 1559. Et il faut ensuite que le nouvel évêque arrive en Nouvelle-Espagne, en général cela demande une bonne année quand on vient de la péninsule. Antonio Ruiz de Morales y Molina ne met que quelques mois pour occuper le siège de Puebla en 1572 car il était auparavant évêque de Michoacan. La faute de ces longues vacances tient en partie aux distances. Afin de hâter les nominations, les autorités civiles et religieuses coloniales proposent des candidats locaux. Le conseil municipal de Puebla soutient ainsi la candidature de l'archidiacre Francisco de León au siège de Puebla en 1570 [150]. Mais les rivalités en Nouvelle-Espagne contrarient ces beaux efforts. La succession de Juan López de Zárate à Oaxaca est ainsi rendue difficile en 1555 du fait du conflit entre prêtres séculiers et religieux et il faudra attendre 1558 pour que finalement Bernardo Alburquerque soit choisi [151]. Il faut dire aussi que la monarchie, n'est pas toujours désireuse de pourvoir rapidement les sièges car pendant ce temps, elle touche les bénéfices. Les évêchés de Nouvelle-Espagne connaissent cependant une meilleure situation que les autres évêchés américains [152].

58 La nouvelle politique d'évangélisation promue par les évêques rencontre l'opposition des religieux qui dénoncent leur désintérêt pour les Indiens [153]. Ils accusent les évêques d'accaparer le pouvoir et de négliger leur tâche de pasteur. Ce sont au-delà d'évidents conflits d'intérêts (les religieux veulent garder leurs pouvoirs tandis que les prélats veulent davantage de prérogatives, dit en substance

le proviseur de l'archevêque de Mexico, le docteur Luis de Anguis en 1561 [154]), deux conceptions de l'Église qui s'affrontent. Les conciles mexicains consacrent une nouvelle organisation de l'Église de Nouvelle-Espagne conduite par les évêques. Le temps de la mission est révolu et les privilèges importants concédés aux ordres religieux n'ont plus de raison d'être. Les religieux doivent se soumettre à l'autorité des évêques pour tout ce qui touche aux fonctions de curé. Le concile de Trente annule les dispenses dont bénéficie le clergé régulier. Quelques bulles parachèvent les décisions conciliaires. En 1564, le pape Pie IV met fin aux privilèges des religieux contraires aux dispositions du concile [155].

59 Le conflit entre les religieux et les évêques gagne en ampleur tout au long des années cinquante et des années soixante. Les religieux s'en prennent ouvertement à l'autorité épiscopale [156]. Ils n'hésitent pas à remettre en cause la politique religieuse de la monarchie et la légitimité de son autorité sur la Nouvelle-Espagne [157]. Sur le terrain, les affrontements entre séculiers et religieux sont violents. Prêtres séculiers et religieux mènent des expéditions punitives accompagnées de destructions de bâtiments d'église, de couvents ou d'objets de culte. Les ministres de la foi donnent aux Indiens qu'ils sont censés encadrer un visage assez pitoyable et bien loin des attentions chrétiennes ! On craint que cela n'affecte l'évangélisation [158]. La société coloniale dans son ensemble prend partie pour les uns ou pour les autres. Le vice-roi Luis de Velasco appuie les religieux. En retour, les religieux se rangent à ses côtés quand il est en conflit avec les auditeurs de l'Audience et voit ses pouvoirs amoindris. Ils soutiennent les candidatures des fils des vice-rois pour leur succéder. Les franciscains ne redoutent pas seulement pour eux-mêmes les conséquences de la perte d'autorité du vice-roi, ils craignent que cela ne nuise aux Indiens car il est le seul à pouvoir les

défendre [159]. Les évêques comptent aussi leurs soutiens : le conseil municipal de la ville de Mexico, le visiteur Valderrama et les officiers de la Real Hacienda [160]. Luis de Angis, en observateur inquiet, alerte le roi Philippe II des multiples tensions entre les réguliers et les séculiers [161].

60 La question des dîmes cristallise l'opposition entre évêques et religieux. Les premiers veulent que les Indiens y soient assujettis pour avoir les moyens d'agir, les seconds refusent [162]. Mais tous les religieux ne sont pas du même avis. Le dominicain Betanzos se déclare favorable au paiement de la dîme par les Indiens car à l'époque précolombienne ils versaient des tributs pour l'entretien de leur clergé [163]. Le roi tranche. Les Indiens paieront la dîme. Les évêques se rallient à cette proposition [164]. Cependant, la dîme due par les Indiens ne porte que certains produits : les grains, le blé et la soie [165]. Le concile de 1555 revient sur cette question et penche pour la levée des dîmes sur tous les chrétiens [166]. La querelle bat son plein avec la publication en 1555 du *de Decimis* de l'augustin Alonso de La Vera Cruz dans lequel le religieux conteste la levée des dîmes sur les Indiens en arguant du fait que ce sont de nouveaux convertis. L'homme est sans conteste un personnage instruit et compétent. Il est animé de l'idéal humaniste de Francisco de Vitoria. Il enseigne aussi la théologie à l'Université de Mexico depuis 1553. Son *de Decimis* provoque la colère des séculiers qui saisissent le tribunal de l'Inquisition. Le 31 janvier 1558, un rapport de quatre-vingt-quatre conclusions est remis. L'ouvrage est qualifié de « libelle infamant contre les prélats et le clergé du Nouveau Monde et de toute l'Église [167] ».

61 La monarchie dans ce bras de fer entre les évêques et les religieux change plus d'une fois de position. Elle se doit d'appuyer la hiérarchie ecclésiastique mais elle entend encore faire jouer un rôle

aux ordres religieux. Dans un premier temps, la monarchie suit les conclusions du concile mexicain. La cédule du 25 janvier 1557 retire les causes matrimoniales aux religieux. Cependant, quelques mois plus tard, le roi revient sur sa décision et reconnaît aux religieux les privilèges concédés par les papes Adrien IV et Léon X. Il tient à ce que les religieux puissent procéder aux mariages là où le nombre de prêtres séculiers est insuffisant [168]. La cédule royale du 10 avril 1557 invite à s'en tenir pour le recouvrement des dîmes à la situation du temps de Zumárraga [169]. Le roi attentif aux revendications des religieux obtient en 1567 du pape Pie V la confirmation de leurs privilèges par le bref *Exponi nobis fecit*. Il leur permet d'avoir des paroisses indiennes et les autorise à faire des mariages, mais il ne se prononce pas sur la délicate question des dispenses [170]. C'est un ultime sursaut en faveur des ordres mendiants.

62 Le 1er mars 1573 le bref *In tanta rerum* achève de supprimer les privilèges des religieux. En 1573, le pape Grégoire XIII inclut les bulles de croisades dans les paroisses indigènes [171]. Le monde tridentin s'affirme pleinement avec le nouvel archevêque de Mexico, Pedro Moya de Contreras. Les jésuites nouvellement arrivés apparaissent comme la réponse aux difficultés de l'évangélisation dans certaines zones [172]. Ils adoptent d'autres méthodes d'évangélisation comme le recours aux *exempla*, ces histoires édifiantes qui offrent des leçons salutaires [173].

63 C'est dans ce contexte particulier que Bernardino de Sahagún, Diego Durán, et Diego Valadés portent un regard critique sur l'évangélisation. Sahagún pense que la christianisation des Indiens est en fait peu profonde. Selon lui, il aurait fallu détruire toutes les choses et tous les édifices idolâtres et se montrer plus radical et plus directif. Les religieux ont été trop bienveillants envers les Indiens et de ce fait, l'idolâtrie n'a pas été assez combattue. La situation

perdure en grande partie parce que les religieux ne peuvent punir les Indiens pour les délits qu'ils commettent. Pour le dominicain Durán, les Indiens demeurent assurément des idolâtres, même à Mexico. Il souligne l'importance des cérémonies pratiquées en l'honneur des dieux anciens et le recours aux sorciers et aux guérisseurs. Les Indiens croient ce qu'ils veulent bien croire, « avec la même facilité qu'ils croient en un Dieu, ils croiront en dix, si on leur dit qu'ils sont dix ». Et s'il y a une hérésie, les Indiens l'adoptent, abandonnant la vraie foi. Durán en rejette la faute sur la faiblesse de leur foi. Le franciscain Diego Valadés, grand défenseur des Indiens convertis, reconnaît que les Indiens pèchent car ils sont portés sur la luxure, la sensualité, l'ivresse et le vol, mais il préfère souligner le chemin parcouru depuis qu'ils ne sont plus sous « l'emprise du démon [174] ».

64 Doit-on alors parler d'un échec de l'évangélisation ? Il convient de relativiser. À la même époque, le vieux conquistador Bernal Díaz del Castillo écrit que les Indiens sont très dévots et connaissent leurs prières. Ils se confessent et honorent les saints. L'augustin Pedro de Medellin et ses frères du couvent d'Acapixtla soulignent en 1571 à quel point les Indiens ont versé dans le christianisme : « Ils ont abandonné toutes les idolâtries et superstitions anciennes, et il n'y a chez eux quasiment plus la mémoire des rites passés [175] », reprenant en cela les visions optimistes des décennies précédentes.

65 Durán et Sahagún s'expriment alors même que la place des religieux est limitée par les conciles de 1555 et 1565. Ils attribuent la médiocrité de la situation religieuse des Indiens au peu de soutien dont ils ont bénéficié et à la mauvaise action des séculiers. Le franciscain Jerónimo de Mendieta n'hésite pas ainsi en 1596 à comparer l'époque heureuse de Charles-Quint où ils étaient estimés et aimés des Indiens « comme des dieux », à l'époque de Philippe II

où ils ne sont ni craints ni respectés [176]. Peut-être aussi, les religieux voient-ils leur œuvre leur échapper parce que les Indiens se sont approprié le christianisme et le vivent à leur façon. Les religieux, tout en voulant respecter les Indiens, leur culture et leur mode de pensée, entendaient vraisemblablement les amener à épouser leur propre conception du christianisme. Les fils se sont émancipés des pères. L'évangélisation n'est pas seulement affaire de stratégie ou de politique, elle est l'affaire des hommes et du lien qu'ils ont su nouer… et du temps.

66 Diego Valadés dresse finalement un bilan de l'évangélisation des Indiens assez nuancé. Il n'est pas un idéaliste. Il fait le pari du temps. Le jésuite José de Acosta se veut comme lui optimiste. Il faut donner du temps aux Indiens afin qu'ils deviennent les bons chrétiens que l'on attend, il n'y a aucune raison de vouloir se hâter. Durán se rallie aussi à cette idée. Il voit les Indiens comme au croisement des chemins de l'idolâtrie et du christianisme, croyant au mieux en Dieu mais mêlant tout cela d'anciennes croyances [177].

NOTES

1.*MEND*, III-50, p. 310-313 ; Alcalá, *Relation de Michoacan, op. cit.*, p. 297 ; *GRI*, I-19, p. 80 et I-22, p. 89.

2. AGN, inq., 1ª-I-11, *C. del lic. Barrios al señor obispo*, Moyutla, le 13/12/1540, fol. 20r ; AGN, inq., 34-5, *Instrucción y memoria del maestro J. Infante de Barrios*, Panuco, 1540, fol. 73v

3.*Ampliación de la Instrucción a A. de Mendoza*, Madrid, le 14/07/1536, dans *VR/LH*, t. 1, p. 33-34.

4.*El Libro de los guardianes, op. cit.*, p. 39 ; *MEND,* III-36, p. 267 ; *PRO/T*, 1539, p. 40-41.

5.*C. de fr. M. de Valencia y otros misioneros al emperador*, Mexico, 1526, dans *CD/M*, t. 2, p. 156 ; *C. de fr. P. de Gante a los padres y hermanos de la provincia de Flandes*, Mexico, le 27/06/1529,

dans *BM*, p. 103 ; AHN, div., indias, 22-14, *C. de fr. M. de Valencia y otros religiosos al emperador*, Guatitan, le 17/11/1532, fol. 1r ; AHN, div., indias, 22-17, *C. de fr. J. de Tastera al emperador*, Huexotzingo, le 6/05/1533, fol. 3v ; *MOT/H*, I-14, p. 188.

6. AHN, div., indias, 22-17, *C. de fr. J. de Tastera al emperador*, Huexotzingo, le 6/05/1533, fol. 3r.

7.*Codex Magliabechiano*, fol. 73r, 76r, 79r et 90r ; *Codex de Florence*, III, fol. 34v.

8.*C. de Salmerón a la emperatriz*, Puebla, le 4/05/1533, dans *ENE*, t. 3, p. 79 ; *C. de la Audiencia a la emperatriz,* Mexico, le 11/05/1533, dans *ENE*, t. 3, p. 90 ; *C. de Fuenleal a la emperatriz*, Mexico, le 15/05/1533, dans *ENE*, t. 15, p. 163 ; *C. de fr. L. de Fuensalida al presidente de la Audiencia*, Tlaxcala, le 26/06/1533, dans *ENE*, t. 3, p. 93 ; *ACM*, le 30/06/1533, III, p. 41 ; *Retratación de Betanzos*, Valladolid, le 13/09/1549, dans R. Acuña, *op. cit*., p. LXXIV ; *C. de fr. B. Minaya de Paz al rey*, 1562, dans R. Acuña, *op. cit*., p. XCIV.

9. R. Acuña, *op. cit*., p. LXII.

10. D. Ulloa, *Los predicadores divididos,* Mexico, El Colegio de México, 1977, p. 79.

11.*C. de fr. d. de Betanzos a García de Loaysa*, Mixtèque, le 3/12/1540, dans L. A. Getino, « Influencia de los dominicos en las leyes nuevas », *AEA*, 2, 1945, p. 324 ; *Parecer de fr. d. de Betanzos*, dans *CD/M*, t. 2, p. 190 ; *Retratación de Betanzos*, Valladolid, le 13/09/1549, dans R. Acuña, *op. cit*., p. LXXIV.

12.*Declaración de fr. T. de Ortiz ante el Consejo*, 1524, dans T. Gomez, *op. cit*., p. 110.

13.*C. de los oidores a la emperatriz*, Mexico, le 30/03/1531, dans *ZUM/JGI*, t. 2, p. 293.

14. D. Ulloa, *op. cit*., p. 102-108.

15.*C. de Garcés al Papa*, vers 1532/1535. Trad. du latin dans R. Acuña, *op. cit*., p. 21 et suiv. ; Las Casas, *Brevísima destrucción de las Indias* [1552], dans *CAS*, t. 5, p. 136 ; *C. de fr. B. de Las Casas al Consejo de Indias*, Santo Domingo, le 20/01/1531, dans *CAS*, t. 5, p. 44.

16.*A. C. de los agustinos*, Ocuituco, juin 1534, dans *GRI*, I-10, p. 50 ; *BAS*, I-2, p. 37.

17.*Ampliación de la Instrucción a A. de Mendoza*, Madrid, le 14/07/1536, dans *VR/LH,* t. 1, p. 33-34.

18.*Jun. E.*, Mexico, le 30/12/1536. Trad. du latin dans *JUN*, p. 225.

19.*B. Sublimis Deus*, Rome, le 2/06/1537. Trad. du latin dans R. Acuña, *op. cit*., p. LV-LVII ; *B. Altitudo divini consilii*, Rome, le 1/06/1537, dans *B/AP*, t. 1, p. 361-364.

20.*Jun. E. de 1539*, dans *ZUM/JGI*, t. 3, p. 150, 153, 161 et 165-166. Le manuel pour les baptêmes est publié à Mexico en 1540 par Juan Cromberger. Il s'agit d'une reprise d'un manuel romain imprimé à Venise. Il a disparu et seule la partie relative au baptême des enfants est connue, elle figure en latin dans le *Códice franciscano, op. cit*., p. 77-80.

21.*Jun. E.*, Mexico, le 30/12/1536. Trad. du latin dans *JUN*, p. 225 ; *Jun. E. de 1539*, dans *ZUM/JGI*, t. 3, p. 162-164.

22.*Jun. E. de 1539*, dans *ZUM/JGI*, t. 3, p. 159-160 et 180.

23.*GRI*, I-30, p. 115.

24. AGI, gob., A. Mex., 343, *C. de Garcés al rey*, Tlaxcala, le 26/03/1542, fol. 1 ; *MEND*, V-1re partie-49, p. 688 ; *C. de J. López al emperador*, Mexico, le 20/10/1541, dans *CD/M*, t. 1, p. 148.
25.*PRO/T*, 1539, p. 3-83.
26. « *No se ha de proceder [...] como se procede contra los españoles mas viejos c [ris] tianos* » AGN, inq., 42-17, *Pro. contra Marcos y Francisco*, 1539, fol. 145r.
27.*C.R.*, Madrid, le 22/11/1540, dans *ZUM/JGI*, t. 4, p. 172-173.
28.*PRO/T*, 1539, p. 62, 69-70 et 76-77.
29. AGN, inq., 37-7, *Pro. contra Tlilanci*, 1539, fol. 88r ; AGN, inq., 37-3, *Pro. contra Miguel*, 1539-1540, fol.. 25r.
30.*PRO/T*, 1539, p. 56.
31.*Ibid.*, p. 40.
32.*C.R.*, Madrid, le 22/11/1540, dans *ZUM/C*, p. 13-14.
33.*PRO/T*, 1539, p. 1, 32-33 et 54-55.
34.*PRO/T*, 1539, p. 17. Ces deux *cabeceras* dépendent de Texcoco (Pomar, *op. cit.*, p. 5). Don Lorenzo de Luna est un neveu de don Carlos (*PRO/T*, 1539, p. 42).
35. P. W. Powell, *La guerra chichimeca,* Mexico, FCE, 1977, p. 19-21.
36.*C. de J. López al emperador*, Mexico, le 20/10/1541, dans *CD/M,* t. 2, p. 141 ; AHN, div., indias, 22-39, *Rel. de la conquista de la Nueva Galicia*, 1542, fol. 1r ; *MEND*, V-2e partie-1, p. 736-738 ; *TORQ*, t. 3, XXI-1-2, p. 605-608.
37.*C. de F. de Terrazas al rey*, Mexico, le 1/06/1544, dans *ENE*, t. 4, p. 106.
38.*C. de Peramíldez a J. de Sámano*, Mexico, le 28/07/1541, dans *ENE*, t. 4, p. 24 ; *Visita hecha al virrey Mendoza*. *Interrogatorio*, le 8/01/1547, dans *VR/LH*, t. 1, p. 85 ; Tello, *Libro segundo de la crónica miscelánae de la sancta provincia de Xalisco*, dans *CD/M*, t. 2, 34, p. 408.
39.*ACM*, le 29/07/1541, IV, p. 248.
40.*ACM*, le 23/07/1543, IV, p. 340.
41.*C. de J. López al emperador*, Mexico, le 20/10/1541, dans *CD/M*, t. 2, p. 148-149 ; *C. de J. López al rey*, Mexico, le 25/02/1545, dans *ENE*, t. 4, p. 168-169.
42.*ACM*, le 23/05/1542, IV, p. 284 ; *ACM*, le 14/02/1543, IV, p. 327-328 ; *ACM*, le 5/05/1542, IV, p. 280 ; *ACM*, le 19/05/1542, IV, p. 283.
43.*C. de J. López al rey*, Mexico, le 25/10/1543, dans *ENE*, t. 4, p. 68.
44. AHN, div., indias, 22-23, *C. de Zumárraga a J. de Sámano,* Mexico, le 20/12/1537, fol. 2r ; *C. de Zumárraga al emperador*, Mexico, le 17/04/1540, dans *DI/CUE*, p. 107.
45.*SAH*, t. 1, III-8, p. 306-307 ; *DUR*, t. 1, *Libro de los ritos*, 2, p. 24 ; Tovar, *Codex Ramírez, op. cit.*, p. 110-111 ; *Codex Mendoza*, fol. 62-63 ; *ZOR/BR*, p. 109 et 111.
46.*ACM*, le 31/08/1545, V, p. 105.
47. A. Tibesar, *op. cit.*, p. 67-69.
48. E. Dussel, *Les évêques hispano-américains défenseurs et évangélisateurs de l'Indien,* Wiesbaden, F. Steiner, 1970, p. 261-263. L'évêché de Merida est fondé en 1561 *(id.)*.

49.*B. Altitudo divini conselii*, Rome, le 1/06/1537, dans *B/AP*, t. 1, p. 361-364 ; *Jun. E. de 1539*, dans *ZUM/ JGI*, t. 3, p. 176.

50.*C. de Montúfar al Consejo de Indias*, le 15/12/1554, dans *ENE*, t. 7, p. 311 ; AHN, inq., vol. 4442-41, *Delación del clérigo de México G. de Alarcón*, 1560, fol. 1r.

51.*REM*, t. 1, III-11, p. 216. Zumárraga avait du se rendre en Espagne pour être consacré par l'évêque de Ségovie, Diego de Rivera, le 27 avril 1533 (*Testimonio de la consecración*, Rome, septembre 1537, dans *ZUM/JGI*, t. 3, p. 59-63).

52.*B. Super universas*, Rome, le 12/02/1546, dans *B/AP*, t. 1, p. 523-526. L'élévation au rang archiépiscopal du siège de Mexico était attendue depuis 1527 (AGI, patronato, 180, ramo 18, *Representación de los procuradores de México a su majestad,* Mexico, 1527, fol. 349).

53.*C.R.*, Madrid, le 24/09/1540, dans *ZUM/JGI*, t.4, p. 80 ; *Parecer de teólogos presentado por el Consejo de Indias al rey*, dans *JUN*, p. 322 ; *C.R.*, Barcelone, le 1/05/1543, dans *CED/E*,t. 1, p.234 ; *Capítulo que se hizo y hordeno en la congregación de perlados y religiosos*, Mexico, 1546, dans *JUN*, p. 323.

54. M. J. Sarabia Viejo, *Don Luis de Velasco*, Madrid, CSIC, 1978, p. 123.

55.*C. del Concilio al rey*, Mexico, le 1/11/1555, dans *ENE*, t. 8, p. 51.

56. J. García Icazbalceta, « Noticia de los escritos del señor Zumárraga », dans *ZUM/JGI*, t. 2, p. 36-37. La doctrine publiée en 1546 reprend pour l'essentiel celle de 1545-1546 enrichie d'appendices (J. García Icazbalceta, « Apéndice II », dans *Códice franciscano, op. cit*., p. 276).

57. M. A. Medina, *Doctrina cristiana para instrucción de los Indios por Pedro de Córdoba,* Salamanque, Editorial San Esteban, 1987, p. 70-72.

58. K. Terraciano, *The Mixtecs of Colonial Oaxaca,* Stanford, SUP, 2001, p. 48.

59.Córdoba, *Doctrina cristiana* [1548], dans M. A. Medina, *op. cit.,* p. 301, 318 et 351. Tezcatlipoca et Huitzilipochtli apparaissent déjà avec Quetzalcoatl dans l'édition de 1544 (Córdoba, *Doctrina cristiana* [1544], dans M. A. Medina, *op. cit.,* fol. 10r).

60.Córdoba, *Doctrina cristiana* [1548], *op. cit*., p. 333.

61.*C. de P. de Logroño al rey*, Zacatecas, le 10/02/1567, dans *CDI*, t. 1, p. 251.

62.*MEND*, IV-42, p. 542 et V-1re partie-43, p. 667-674 ; González Dávila, *op. cit*., p. 16.

63. A. J. O. Anderson, « Estudio introductorio », dans *SAH/A*, p. xiii-xiv ; L. M. Burkhart, *The Slipery earth,* Tucson, University of Arizona Press, 1989, p. 199-202.

64. Gante, *Doctrina cristiana en lengua mexicana* [1553], Mexico, Centro de estudios históricos Fray Bernardino de Sahagún, 1981, fol. 1r et 57v. *Nequatequiliztli* est construit sur les radicaux *quaitl* (la tête) et *atequia* (mouiller) (R. Simeon, *Dictionnaire de la langue nahuatl,* Graz, ADEVA, 1963, p. 33, 297 et 354). Alonso de Molina propose lui « *nequatequiliztli* » pour dire le baptême (Molina, *Vocabulario en lengua castillana y mexicana,* Mexico, Porrúa, 1977, fol. 19).

65. Gante, *Doctrina cristiana, op. cit*., fol. 42-43, 102 et 103v.

66.*Codex Magliabechiano,* fol. 61 ; *Codex Fejérváry-Mayer*, pl. I ; *Codex Borgia*, pl. 72 ; *Codex Mendoza*, fol. 2r.

67.GANTE, *Doctrina cristiana, op. cit.*, fol. 25v et 107.

68.MOLINA, *Doctrina christiana breve* [1546], *op. cit.,* p. 33 ; CÓRDOBA, *Doctrina cristiana* [1548], *op. cit.*, fol. 5v ; MOLINA, *Confesionario mayor en la lengua mexicana y castellana* [1569], Mexico, UNAM, 1984, fol. 19r.

69.*Ordenanza de fr. T. de Casillas*, Guatemala, le 7/06/1551 dans *REM*, t. 2, X-3, p. 277.

70. J. LOCKHART, *The nahuas after the Conquest*, Stanford, SUP, 1992, p. 252-253 ; K. TERRACIANO, *op. cit.*, p. 302.

71.*Traslado del Tes. de d. Julián de la Rosa*, Tlaxcala, 1566, dans *DOC/T*, p. 318-319 ; *Tes. de Benito Tequantzin*, Topoyanco, le 3/11/1567, dans *DOC/T*, p. 330-331. Dans son récit de l'apparition de la Vierge sur le Tepeyac, Antonio Valeriano use aussi de l'expression « *ichpochtli* » (VALERIANO, *Nican mopohua*, dans M. LEÓN-PORTILLA, *Tonantzin Guadalupe*, Mexico, FCE/El Colegio Nacional, 2001, p. 150). Miguel León-Portilla ne traduit pas « *ichpochtli* » par vierge mais par *« donzella »* (jeune fille) (M. LEÓN-PORTILLA, *Tonantzin Guadalupe, op. cit.*, p. 151). Molina donne les différentes traductions dans son dictionnaire (MOLINA, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana, op. cit.*, fol. 117v). Pour A. J. O. Anderson, le terme *ichpochtli* traduit sans ambiguïté la virginité ou une femme en âge de se marier (A. J. O. ANDERSON, « note n° 15 » dans *SAH/A*, p. 96).

72.*C. P. de 1565*, dans *CON,* fol. 199.

73.*Rel. de F. Gómez*, Atitlaquia, 1569, dans *DES*, p. 49 ; *Rel. de M. López de Avalos*, 1569, dans *DES*, p. 259 ; *Rel. de J. de Sigura*, Xalatlaco, le 27/11/1569, dans *DES*, p. 117-118 ; *Rel. de a. López*, Tlachichulpa, 1569, dans *DES*, p. 160 ; *C. de F. de Aguilar al arzobispo*, le 14/11/1569, dans *DES*, p. 236.

74.MOLINA, *Doctrina christiana breve, op. cit.*, p. 54 ; *C. P. de 1555*, dans *CON,* fol. 38-41.

75.CÓRDOBA, *Doctrina cristiana* [1548], *op. cit.*, p. 378-379 ; *C. P. de 1555*, dans *CON,* fol. 69.

76.*C. del Concilio al rey*, Mexico, le 1/11/1555, dans *ENE*, t. 8, p. 52.

77.FOCHER, *Itinerario del misionero en América,* Madrid, Librería general Victoriano Suárez, 1960, 2e partie-7, p. 165.

78. AHN, div., indias, 23-59, *C. de fr. P. de Gante al rey*, Mexico, le 15/02/1552, fol. 2r.

79. P. GONZALBO AIZPURU, *op. cit.*, p. 78 ; *DP*, II-87, p. 634.

80.*Rel. de a. de Mendoza a L. de Velasco*, 1550/1551, dans *VR/LH*, t. 1, p. 41 ; *El orden que los religiosos tienen…*, dans *Códice franciscano, op. cit.*, p. 62 et 64 ; *SAH*, t. 3, XI, p. 167 ; *MEND*, IV-16, p. 418 ; *TORQ*, t. 3, XV-43, p. 115.

81.*El orden que los religiosos tienen…*, dans *Códice franciscano, op. cit.*, p. 56 ; *El distrito y pueblos que tiene el obispado de Tlaxcala*, vers 1570, dans *REL*, p. 29-30.

82.*C. P. de 1555*, dans *CON,* fol. 138 et 142.

83.*C. P. de 1565*, dans *CON,* fol. 189.

84.*C. P. de 1555*, dans *CON,* fol. 135 et 138 ; *C. P. de 1565*, dans *CON,* fol. 191.

85.MOLINA, *Confesionario mayor, op. cit.*, fol. 64r, 80v-81r, 98v, 101v et 103v.

86. M. Azoulai, *op. cit.*, p. 122, 125-126 et 172.

87.*Rel. de Tlachinolticpac*, Tlachinolticpac, le 15/03/1570, dans *REL*, p. 136 et 140 ; *Rel. verdadera hecha por el prior fr. B. de la Vera Cruz*, Chiauhtla, le 18/01/1571, dans *REL*, p. 114-115.

88.*C. del arzobispo al Consejo de Indias*, Mexico, le 15/05/1556, dans *ENE*, t. 8, p. 74.

89. L'augustin Juan de la Anunciación écrit ainsi dans son manuel pour le Mexique : « Il faut cuire et assaisonner le pain de la doctrine évangélique selon leur goût et la faiblesse de leurs estomacs pour alimenter et soutenir leurs âmes », Anunciación, *Doctrina christiana muy cumplida en lengua castellana y mexicana* [1575]. Trad. de l'espagnol dans M. Azoulai, *op. cit.*, p. 119. Voir aussi Acosta, *De procuranda indorum salute,* Madrid, CSIC, 1987, t. 2, VI-15, p. 439.

90. Focher, *op. cit.*, 2e partie-13, p. 290.

91. M. J. Sarabia Viejo, *op. cit.*, p. 130.

92.*C. P. de 1555*, dans *CON,* fol. 102-103 et 146 ; *Anales de Tecamachalco, op. cit.*, p. 54.

93.*C. del principe a los provinciales de las ordenes de la Nueva España*, 1552, dans *CED/E*, t. 1, p. 157 ; *Autos de la Audiencia*, Mexico, le 3/08/1557, dans *CED/C*, p. 235 ; *B. Exposit debitum pastoralis*, Rome, le 12/01/1566, cité par E. Dussel, *op. cit.*, p. 264 ; *B. Docens et debitum*, Rome, le 4/08/1571, dans *B/HER*, p. 184 ; *Bref Cum sicut exponi*, Rome, le 1/01/1573, dans *B/HER*, p. 88 ; *C. de fr. P. de San Sebastián al rey*, Mexico, le 1/07/1586, dans *DI/CUE*, p. 400. La monarchie demandait depuis des années que les causes matrimoniales passent aux évêques (*C.R.*, Monzón, le 19/12/1552, dans *CED/P*, fol. 212v).

94.*Rel. de fr. J. de Vera*, dans *REL*, p. 148-149 ; *Rel. de Tlachinolticpac*, Tlachinolticpac, le 15/03/1570, dans *REL*, p. 136 et 141 ; *C. de F. de Aguilar al arzobispo*, le 14/11/1569, dans *DES*, p. 238 ; Valadés, *op. cit.*, 4e partie-12, p. 435.

95.*C. del arzobispo al Consejo de Indias*, Mexico, le 15/05/1556, dans *ENE*, t. 8, p. 72 ; *C. del arzobispo al rey*, Mexico, le 15/08/1558 ou 1559, dans R. Ricard, *Études, op. cit.*, p. 105.

96.*Rel. de P. Infante*, Zumpango, le 23/10/1569, dans *DES*, p. 93 ; *C. de F. de Aguilar al arzobispo,* Xiquipilco, le 14/11/1569, dans *DES*, p. 236.

97. C. Gibson, *Los Aztecas bajo el dominio español (1519-1810)*, Mexico, Siglo Veintiuno, 1967, p. 114.

98.*C. del arzobispo al Consejo de Indias*, Mexico, le 15/05/1556, dans *ENE*, t. 8, p. 77 et suiv.

99. AGI, gob., A. Mex., 68, ramo 21-51, *C. de J. Valderama al rey*, Mexico, le 24/02/1564, fol. 1v et 2v ; *CR/C*, IV-25, p. 325.

100. J. de Durand-Forest, *L'histoire de la vallée de Mexico selon Chimalpahin Quauhtlehuanitzin,* Paris, L'Harmattan, 1987, t. 1, p. 71. L'ermitage a été fondé en 1530 (*ACM*, le 19/01/1530, II, p. 30).

101. R. E. Greenleaf, *La inquisición en Nueva España siglo XVI,* Mexico, FCE, 1995, p. 132 et 154.

102. E. Ruiz Medrano, « Los negocios de un arzobispo », *EHN*, 12, 1992, p. 66.

103.*C. de L. de Anguis al rey*, Mexico, le 20/02/1561, dans *DI/CUE*, p. 251-252 ; AGN, inq., 29-3, *Inf. contra fr. G. Mejía*, 1563, fol. 60r-60v ; AGN, inq., 8-2e partie-5, *Pro. contra fr. F. de Aguirre*, Mexico, 1568, fol. 383-386.
104. AGN, inq., 3-15, *Inf. contra fr. a. de Velázquez*, 1563, fol. 93-176 ; AGN, inq., 9-4, *Pro. contra fr. a. Urbano*, Mexico, 1569, fol. 129-178.
105. R. E. Greenleaf, *La Inquisición, op. cit*., p. 145.
106. Zumárraga, *Doctrina cristiana mas cierta y verdadera,* Mexico, 1546, dans *ZUM/JGI*, t. 2, p. 55-56 ; Molina, *Doctrina, op. cit*., p. 54 ; *Parecer de fr. a. de Molina*, 1572, dans F. Fernández del castillo, (éd.), *Libros y libreros en el siglo XVI*, Mexico, FCE/AGN, 1982, p. 82.
107.*Insigne memorial del obispo fr. Zumárraga*, 1533, dans *ZUM/JGI*, t. 4, p. 116 ; *C.R.*, Talavera, le 6/06/1542, dans *BM*, p. 45-46 ; *Contrato entre J. Cromberger y J. Pablos*, Séville, le 12/06/1539, dans *BM*, p. 42-44.
108.*C. de Zumárraga al emperador*, le 6/05/1538, dans *ZUM/JGI*, t. 3, p. 149.
109.*C.R.*, Valladolid, le 7/09/1558, dans *BM*, p. 59-60.
110. R. Ricard, *La conquête, op. cit*., p. 345-352.
111.*C. del presidente e oidores de la Audiencia al rey*, Mexico, le 17/03/1545, dans *ENE*, t. 4, p. 198.
112.*C.R.*, Valladolid, le 21/09/1556, dans *RLI*, t. 1, I-24-1, p. 213 ; *C.R.*, Tolède, le 14/08/1560, dans *CED/P*, fol. 210r.
113.*C.R.*, Valladolid, le 5/09/1550, dans *CED/E*, t. 1, p. 231.
114.*Ampliación de la instrucción a A. de Mendoza*, Barcelone, le 14/07/1536, dans *VR/LH*, t. 1, p. 33.
115. AGN, inq., 37, continuación del exp. 10, *Del pro. que se hizo contra d. Domingo*, 1545-1546, fol. 271r.
116.*C.R.*, Valladolid, le 28/11/1548, dans *CED/E*, t. 1, p. 231 ; *C. de fr. Motolinia al emperador*, Mexico, le 2/01/1555, dans Motolinia, *Historia de los Indios de la Nueva España.* Version de E. O'Gorman, *op. cit.,* p. 207.
117.*C. P. de 1555*, dans *CON,* fol. 143 et 149.
118. MNAM, GO, 11, *A. de C. del orden de S. Domingo*, Mexico, le 14/09/1559, fol. 3r ; MNAM, GO, 11, *A. de C. del orden de S. Domingo*, le 5/01/1561, fol. 30v ; MNAM, GO, 11, *a. de C. del orden de S. Domingo*, le 22/09/1565, fol. 34v ; MNAM, GO, 11, *a. de C. del orden de S. Domingo*, le 22/09/1565, fol. 38r.
119. AGN, inq., 43-4, *Censura y prohibición de la doctrina cristiana*, Mexico, le 3/11/1559 ; *Bref papal*, Rome, le 27/08/1573, dans F. Fernández del Castillo, *op. cit*., p. 246.
120. J. Pérez, *Brève histoire de l'Inquisition en Espagne,* Paris, Fayard, 2002, p. 57-58 et 151 ; R. E. Greenleaf, *Zumárraga y la Inquisición mexicana,* Mexico, FCE, 1988, p. 52. Marcel Bataillon note cependant que toutes les œuvres d'Érasme ne sont pas dans l'Index et parle d'une certaine

modération à l'encontre de ses écrits (M. Bataillon, *Érasme et l'Espagne*, Genève, Droz, 1998, p. 762).

121.*Memoria de los libros que fr. F. del Castillo recibe de Avendaño*, Durango, le 10/08/1547, dans Zumárraga, *Letters to Vizcaya, op. cit.,* p. 124 et 126.

122. R. E. Greenleaf, *Zumárraga, op. cit.*, p. 51-53 ; J. García Icazbalceta, « Apéndice II », dans *Códice franciscano, op. cit.*, p. 275-277.

123. AGN, inq., 2-8, *Pro. contra F. de Sayavedra*, 1539, fol. 226-237.

124. R. E. Greenleaf, *Zumárraga, op. cit.*, p. 49 et suiv.

125.*Pro. contra fr. M. Gilberti*, 1559-1576, dans F. Fernández del Castillo, *op. cit.,* p. 4-37.

126.*C.R.*, Valladolid, le 28/11/1548, dans *CED/E*, t. 1, p. 231 ; AHN, inq., vol. 4442-41, *Delación del clérigo de México G. de Alarcón*, 1560, fol. 1.

127. AGN, inq., 72-18, *Contra el sacristan de S. Francisco de Zacatecas*, 1561, fol. 194r ; AGN, inq., 31-3, *Pro. contra A. Boacio*, 1559, fol. 247-373.

128. AGN, inq., 72-18, *Contra el sacristan de S. Francisco de Zacatecas*, 1561, fol. 194r-200r ; *Inf. contra G. de Mesa*, 1561, dans F. Fernández del Castillo, *op. cit.*, p. 45-48. Les Indiens ont la réputation d'aimer les images (*C. del arzobispo al presidente de los Consejos de Indias y de Hacienda*, Mexico, le 24/01/1575, dans *CDI*, t. 1, p. 194).

129.*Pro. contra A. de Castilla*, 1564, dans F. Fernández del Castillo, *op. cit.*, p. 52.

130.*Inventario*, 1572, et *Inventario*, 1574, dans *Códice Mendieta*, dans *NCDHM*, t. 5-2, p. 256-260.

131.*C. P. de 1565*, dans *CON,* fol. 201. En 1575, l'archévêque de Mexico, Pedro Moya de Contreras, dit que les Indiens ne savent pas lire (*C. del arzobispo al presidente de los Consejos de Indias y de Hacienda*, Mexico, le 24/01/1575, dans *CDI*, t. 1, p. 194). Faut-il voir dans l'interdiction d'envoyer des missels aux Indes (*C.R.*, San Lorenzo el Real, le 9/08/1571, dans *CED/E*, t. 1, p. 232-233) un autre aspect de cette politique ?

132. R. Ricard, *La conquête, op. cit.*, p. 77.

133.*El orden que los religiosos tienen…*, dans *Códice franciscano, op. cit.*, p. 60-61.

134.*Disposición testamentaria de Miguel Oçoma,* S. Francisco Atempan, vers 1577, dans M. León-Portilla, « El libro inédito de los testamentos indígenas de Culhuacan », *ECN,* 12, 1976, p. 31.

135.*Tes. de d. Baltasar*, le 3/11/1601, dans N. Beligand, « Lectures indiennes et chrétienté. La bibliothèque d'un *alguacil de doctrina* en Nouvelle-Espagne au xvi[e] siècle », *Mélanges de la Casa de Velázquez*, XXXI-2, 1995, p. 21-71.

136. AGI, gob., A. Mex., 358-1, *C. del cabildo eclesiástico de Antequera*, Antequera, le 3/04/1562, fol. 2r, 7r-8v et 11r.

137. AGN, inq., 90-1, fol. 4r-6.

138. B. Grunberg, *L'Inquisition, op. cit.*, p. 133 et 138.

139.*C. del deán y cabildo eclesiástico de México al rey*, Mexico, le 14/02/1561, dans *ENE*, t. 9, p. 111 ; AGI, jus., 279-2, *Inf. contra el arzobispo de Mexico*, Mexico, le 7/04/1562, fol. 1r, 3r et 4r ; *C. del arzobispo al Consejo de Indias*, Mexico, le 12/09/1555, dans *ENE*, t. 8, p. 31 et suiv. ; *C. del*

arzobispo y obispos al Consejo de Indias, Mexico, le 16/09/1555, dans *ENE*, t. 8, p. 39 et suiv. ; *C. del Concilio al Consejo de Indias*, Mexico, le 1/11/1555, dans *ENE*, t. 8, p. 46 et suiv. L'archevêque attache aussi beaucoup d'importance à ses affaires économiques. (E. Ruiz Medrano, « Los negocios de un arzobispo », *EHN*, 12, 1992, p. 64-83.)

140. *C. de fr. J. de Mendieta a fr. F. de Bustamante*, Toluca, le 1/01/1562, dans *CD/M*, t. 2, p. 518 ; *SAH*, t. 3, X, p. 161-164 ; *Rel. del orden que los frailes de S. Francisco tienen...*, dans *Códice franciscano, op. cit*., p. 97 ; *CR/C*, IV-25, p. 325 ; *DP*, I-81, p. 256 ; *C. P. de 1555*, dans *CON*, fol. 139.

141. *ACM*, le 11/11/1555, VI, p. 195 ; AGI, gob., A. Mex., 323, *C. de los oficiales reales al rey*, Mexico, le 25/07/1551, fol. 1r.

142. *C. P. de 1555*, dans *CON*, fol. 106.

143. I. O. Romero, *op. cit*., p. xlix ; Á. M. Garibay K., « Introducción », dans *Teogonía, op. cit*., p. 17. Montúfar reconnaît avoir ordonné un métis, le fils du *factor* Salazar (*C. de Montúfar al rey*, Mexico, le 4/01/1561, dans *ENE*, t. 9, p. 99).

144. *Rel. del orden que los frailes de S. Francisco tienen...*, dans *Códice franciscano, op. cit*., p. 97. Sahagún admet que les Indiens ne sont pas capables de la perfection nécessaire pour entrer dans les ordres (*SAH*, t. 3, X, p. 162).

145. *MEND*, IV-22, p. 445.

146. *C. de fr. J. de Mendieta a fr. F. de Bustamante*, Toluca, le 1/01/1562, dans *CD/M*, t. 2, p 543.

147. M. Azoulai, *op. cit*., p. 38-39 ; E. Dussel, *op. cit*., p. 167 et 180 ; J. A. Llaguno, *op. cit*., p. 143.

148. M. Azoulai, *op. cit*., p.22 et39.

149. *C. del cabildo eclesiástico de México al Consejo de Indias*, Mexico, le 24/10/1550, dans *CDI*, t. 1, p. 247 ; *C. de los canónigos de Mexico a los principes de Bohemia*, Mexico, le 28/02/1551, dans *ENE*, t.6, p. 34 ; *C. del cabildo eclesiástico al Consejo de Indias*, Mexico, le 20/07/1551, dans *ENE*, t. 6, p. 54-55 ; *C. del cabildo eclesiástico al rey*, Mexico, le 20/07/1551, dans *ENE*, t. 6, p. 56-57 ; *C. del cabildo eclesiástico al rey*, Mexico, le 7/08/1551, dans *ENE*, t. 6, p. 63-64 ; *C. del cabildo eclesiástico al Consejo de Indias*, Mexico, le 12/12/1552, dans *ENE*, t. 6, p. 137-139.

150. AGI, gob., A. Mex., 94-10, *C. del cabildo secular de Puebla*, le 20/12/1570, fol. 1.

151. M. J. Sarabia Viejo, *op. cit*., p. 138.

152. Les sièges épiscopaux mexicains connaissent en moyenne quarante-quatre mois de vacance. La moyenne pour les autres sièges américains tourne autour de cinquante-six mois pour la période 1504-1620 (E. Dussel, *op. cit*., p. 42).

153. *C. de Montúfar al virrey*, Mexico, le 12/02/1561, dans *ENE*, t. 9, p. 107-108 ; *C. del deán y cabildo eclesiástico de México al rey*, Mexico, le 14/02/1561, dans *ENE*, t. 9, p. 109-118 ; AGI, jus., 279-2, *Inf. contra el arzobispo de Mexico*, Mexico, le 7/04/1562, fol. 3r et 4r.

154. *C. de L. de Anguis al rey*, Mexico, le 20/02/1561, dans *DI/CUE*, p. 260-263.

155. *C.R.*, Tolède, le 24/06/1560, dans *CED/E*, t. 1, p. 172 ; *Bref In principis Apostolorum*, Rome, le 17/02/1564, dans *B/HER*, p. 473.

156.*C. de Montúfar al rey*, Mexico, le 24/02/1564, dans *ENE*, t. 10, p. 16-17 ; *C. de Montúfar al rey*, Mexico, le 8/03/1564, dans *ENE*, t. 10, p. 41.
157. AGI, gob., A. Mex., 323, liv. : *Cartas escriptas a Su Majestad, C. de Fernando de Portugal*, Mexico, le 25/01/1554, fol. 45r. AGI, gob., A. Mex., 358-6, *C. del cabildo eclesiástico de Antequera*, Antequera, le 31/05/1560, fol. 3v.
158. AGI, jus., 1012-3, ramo 6, *C. de Montúfar a la Audiencia de México*, Mexico, 1558, fol. 1r ; AGI, jus., 1013-2, ramo 5, *C. de Montúfar*, Mexico, fol. 9-10.
159.*C. del virrey al rey*, Mexico, le 1/02/1558, dans *DI/CUE*, p. 244-245 ; AGI, gob., A. Mex., 68, ramo 21-51, *C. de J. Valderama al rey*, Mexico, le 24/02/1564, fol. 7v ; *C. de L. de Anguis al rey*, Mexico, le 20/02/1561, dans *DI/CUE*, p. 263 ; AHN, div., indias, 23-68, *C. de fr. n. de Witte al emperador*, Mestitlan, le 20/12/1553, fol. 1v-1r ; AHN, div., indias, 24-31, *C. de los provinciales al rey*, Mexico, le 7/03/1560, fol. 1r ; AHN, div., indias, 24-37, *C. de fr. F. de Toral al rey*, Mexico, le 20/02/1559, fol. 1r ; AHN, div., indias, 23-65, *C. de fr. F. de Bustamante y de otros religiosos al emperador*, Mexico, le 20/10/1552, fol. 1r.
160.*ACM*, le 24/05/1563, VII, p. 116 ; *ACM*, le 3/07/1564, VII, p. 201-202 ; AGI, gob., A. Mex., 323, liv. : *Cartas escriptas a Su Majestad, C. de los oficiales reales al rey*, Mexico, le 2/03/1552, fol. 28v ; AGI, gob., A. Mex., 323, *C. de los oficiales reales al rey*, Mexico, le 18/03/1552, fol. 8v.
161.*C. de L. de Anguis al rey*, Mexico, le 20/02/1561, dans *DI/CUE*, p. 260-263.
162.*Jun. E. de 1532*, dans J. A. Llaguno,*op. cit*., p. 153-154.
163.*C.R.*, Tolède, le 18/04/1534, dans *CED/P*, fol. 92r.
164.*C.R.*, Monzón, le 2/08/1533, dans *RLI*, t. 1, I-16-13, p. 147 ; *C.R.*, Tolède, le 20/02/1534, dans *CED/P*, fol. 92v ; *Instrucción a A. de Mendoza*, Barcelone, le 25/04/1535, dans *VR/LH*, t. 1, p. 23 ; *C. de los obispos al rey*, Mexico, 1540, dans *ENE*, t.4, p. 9.
165.*C.R.*, Valladolid, le 23/02/1543, dans *RLI*, t. 1, I-16-13, p. 147 ; *C.R.*, Valladolid, le 8/08/1544, dans *CED/E*, t. 1, p. 183.
166.*C. P. de 1555*, dans *CON,* fol. 166 ; *C. del arzobispo al Consejo de Indias*, Mexico, le 15/05/1556, dans *ENE*, t. 8, p. 71 ; *C. de los obispos al rey*, Mexico, le 25/11/1556, dans *ENE*, t. 8, p. 127.
167. AHN, inq., vol. 4427-5, *Censuras del libro del agustino fr. a. de la Vera Cruz*, Mexico, le 31/01/1558, fol. 1r ; AHN, inq., vol. 4442-41, *Delación del clérigo de México G. de Alarcón*, 1560, fol. 1r.
168.*Autos de la Audiencia*, Mexico, le 3/08/1557, dans *CED/C*, p. 235 ; AGI, gob., A. Mex., 19-20, *C.R.*, Valladolid, le 30/03/1557, fol. 1 ; *C.R.*, Valladolid, le 30/03/1557, dans *CED/P*, fol. 193v-194r ; *Auto del Consejo de Indias*, Valladolid, le 30/03/1557, dans *CED/E*, t. 1, p. 158-159 ; *C.R.*, Madrid, le 9/08/1561, dans *CED/E*, t. 1, p. 157-160.
169.*C.R.*, Valladolid, le 10/04/1557, dans *CED/P*, fol. 194v.
170.*Bref Exponi nobis fecit*, Rome, le 24/03/1567, dans *B/AP*, t. 2, p. 761-762.
171.*Bref In tanta rerum*, Rome, le 1/03/1573, dans *B/AP*, t. 2, p. 939-941 ; *C. de fr. P. de San Sebastián al rey*, Mexico, le 1/07/1586, dans *DI/CUE*, p. 400 ; *B. Cum alias felicis*, Rome, le

10/07/1573, dans *B/AP*, t. 2, p.950 ; *C.R.*, El Pardo, le 6/10/1573, dans *CED/E*, t. 1, p. 235-236.

172.*C. de Moya de Contreras al rey*, Mexico, le 24/04/1579, dans *CDI*, t. 1, p. 223 ; *C. del arzobispo al rey*, Mexico, le 6/11/1576, dans *ENE*, t. 12, p. 17.

173. Le renouveau des *exempla* est une des caractéristiques du mouvement tridentin quoique quelques missionaires du début du XVI[e] siècle y ont occasionellement recours, comme Olmos. C'est une démarche propre aux jésuites, les religieux des autres ordres ignorent ce procédé (D. DEHOUVE, *L'évangélisation des Aztèques ou le pécheur universel*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2004, p. 62).

174.*SAH*, t. 3, X, p. 157, 159-161 et 164 ; *DUR*, t. 1, *Libro de los ritos*, *Prólogo*, p. 3 et 5, et 7, p. 78 ; VALADÉS, *op. cit.*, 4[e] partie-11-12, p. 423 et suiv.

175.*DDC*, chap. 209 ; *Memoria de Acapistla*, le 1/04/1571, dans *REL*, p. 119.

176.*C. de fr. J. de Mendieta a fr. F. de Bustamante*, Toluca, le 1/01/1562, dans *CD/M*, t. 2, p. 519.

177.VALADÉS, *op. cit.*, 4[e] partie-12, p. 437 ; ACOSTA, *Procuranda indorum salute, op. cit.*, t. 2, IV-22, p. 173 ; *DUR*, t. 1, *Libro de los ritos*, 7, p. 78.

Deuxième partie. L’encadrement des Indiens en question

Chapitre V. La présence religieuse dans les villages

1 La question des effectifs des clercs est essentielle car elle conditionne la qualité de l'encadrement des Indiens. Il s'avère que les clercs sont, dans leur ensemble, assez peu nombreux. Ils ne couvrent pas tout le territoire de la Nouvelle-Espagne et privilégient l'évangélisation des Indiens de certaines zones.

La faiblesse des effectifs du clergé régulier

2 L'évangélisation a été confiée aux ordres mendiants franciscain, dominicain et augustin et ils demeurent tout au long du XVIe siècle les plus nombreux à encadrer les Indiens.

3 Durant les années vingt, les religieux ne sont qu'une poignée. Ce sont principalement des franciscains. Il faut attendre les années trente pour voir une présence significative des autres ordres. Les premiers dominicains arrivent certes en 1526 à Mexico mais cinq d'entre eux décèdent rapidement et quatre autres préfèrent regagner la métropole. Les trois frères qui restent sont heureusement renforcés par une nouvelle mission en 1528 [1] . Au début des années trente, l'effectif des dominicains se monte à une trentaine de frères [2] . Ils dépendent dans un premier temps de la province d'Andalousie puis passent sous l'autorité de la province Sainte-Croix de Saint-Domingue. En 1532, la province Saint-Jacques de Mexico devient

autonome [3]. En 1538, elle compte cinquante-six dominicains [4]. Les sept premiers augustins viennent en 1533. Ils forment la province du Très-saint-nom-de-Jésus de Mexico qui est rattachée à la province de Castille. Durant cette décennie, ils ne sont guère plus qu'une trentaine [5]. En 1536, les franciscains sont une soixantaine [6].

4 Les réguliers viennent principalement d'Espagne dans le cadre de missions organisées. Quelques frères accompagnent aussi les premiers évêques de Nouvelle-Espagne. Diego de Loaisa vient avec l'évêque de Tlaxcala, le dominicain Julián Garcés en 1527, Andrés de Olmos et Juan de Alameda avec l'évêque de Mexico, le franciscain Juan de Zumárraga en 1528 [7]. Les rangs des religieux comptent aussi quelques anciens conquérants : Gaspar Díaz, Francisco de Aguilar, Francisco de Medina, Juan ou Miguel Quintero, Gaspar de Burguillos, Pedro Escalante, Lintorno et Cindo de Portillo, mais ils ont pu être plus nombreux [8]. Cindo de Portillo offre un des parcours les plus intéressants. Il abandonne ses biens, affranchit ses esclaves et prend l'habit franciscain à Mexico vers 1528 pour devenir Cindo de Villasinda aussi connu sous le nom de Jacinto de San Francisco (Cindo est le diminutif de Jacinto). Cette entrée dans les ordres fait suite à une attaque d'Indiens où il faillit perdre la vie. Il demande que les tributs de ses anciennes *encomiendas* servent à édifier des églises et des couvents. Il meurt en 1566 à Nombre-de-Dios. Le personnage marque ses contemporains. Bernal Díaz del Castillo lui attribue des miracles et en parle comme d'un saint [9]. Le parcours de Francisco de Aguilar est proche. Francisco de Aguilar (1479-1571) s'adonne, après la Conquête, au commerce du vin. Il s'enrichit. Il a la révélation lors d'une attaque indienne. Il demande en 1529 à Domingo de Betanzos de devenir dominicain. Il officie à l'église Saint-Dominique de Mexico en 1544 puis à Huaxtepec en 1568 [10]. La rédemption des *encomenderos* est un phénomène déjà observé

dans les Antilles [11]. Les conquistadors ne font pas toujours des religieux de qualité. Gaspar de Burguillos a fait un mauvais religieux. Il quittera d'ailleurs l'ordre franciscain par la suite [12].

5 Le nombre de religieux augmente régulièrement. En 1554, on compte 180 dominicains pour 22 couvents : 19 couvents sont dans les villages d'Indiens et 3 à Mexico, Puebla et Oaxaca [13]. En 1559, les dominicains sont 210 et ont 40 maisons. En 1559, les franciscains sont 380 et ont 80 maisons [14]. La province franciscaine du Saint-Évangile de Mexico, qui couvre la zone du Mexique central, compte à elle seule 211 religieux (sans compter les novices) et 53 couvents vers 1569 [15]. En 1559, le provincial des augustins établit le nombre des frères de son ordre à 212 et celui des couvents à 40. En 1571, il y a 331 augustins [16].

6 Les flux de frères venant d'Espagne se tarissent bientôt car les prélats rechignent à envoyer des religieux en Nouvelle-Espagne. Il est vrai que les couvents espagnols ne sont pas toujours très bien pourvus [17]. Les augustins de Nouvelle-Espagne, inquiets de ces blocages, demandent alors au roi en 1546 d'intervenir directement auprès du général de leur ordre [18]. Le recrutement local parmi les Espagnols nés en Nouvelle-Espagne, les créoles, n'est pas souhaité. Les dominicains et les franciscains relèvent les faibles capacités des prétendants et redoutent de devoir leur octroyer une formation moins complète pour s'adapter à leur niveau [19]. Cependant, des créoles sont tout de même acceptés car la pénurie est trop grande. Ainsi, le provincial des dominicains, Pedro Delgado, aurait donné l'habit à des novices qui ne connaissaient même pas le latin entre 1538 et 1541 [20]. Seuls les augustins assurent d'une façon importante et délibérée un recrutement local. De 1551 à 1571, 56 créoles sont ordonnés au couvent des augustins de Mexico sur un total de 179 ordinations. En 1572, il y a plus de créoles ordonnés que de

péninsulaires (13 contre 8 [21]). D'une façon générale, Montúfar n'est pas satisfait des ordinations car les prêtres se révèlent ignorants. Aussi tente-t-il de les suspendre de messe et de sacrements. Il refuse d'ordonner un certain nombre de religieux. Le conflit entre séculiers et réguliers pèse lourdement sur cette décision et le roi Philippe II doit rappeller en 1560 à l'archevêque de Mexico et à l'évêque du Michoacan que seule une défaillance intellectuelle peut empêcher l'ordination [22]. L'attitude intransigeante d'Alonso de Montúfar explique que certains religieux disent la messe et confessent sans avoir été ordonnés [23].

7 La faiblesse des effectifs des ordres mendiants n'est pas compensée par l'implantation d'autres ordres. Les mercédaires ne sont pas bienvenus. Le proviseur de l'évêché de Mexico fait d'ailleurs détruire leurs premières installations à Mexico en 1533 [24]. En 1561, les chartreux obtiennent l'appui du conseil municipal de la ville de Mexico pour construire un monastère mais ils ne peuvent fonder de maison dans les villages d'Indiens [25]. Les théatins arrivent dans les années soixante soutenus par le second marquis de la Vallée et le visiteur Valderrama. Le chapitre cathédral de Mexico n'en dit que du bien. Les dominicains du couvent de Mexico ne les apprécient guère car ils voient en eux des rivaux. Par ailleurs, leur assise financière confortable fait des envieux [26]. Leur apport demeure cependant modeste.

8 Ainsi, le clergé régulier ne se renouvelle pas ou mal, et vieillit. Les frères sont souvent âgés vers 1570. 31 des 150 prêtres franciscains de la province du Saint-Évangile ont plus de 60 ans en 1570 (soit 20,6 % de l'effectif) : 18 ont entre 60 et 70 ans, 8 entre 70 et 80 ans et 3 plus de 80 ans. Certes 10 nouveaux prêtres arrivent en 1570 mais on ne connaît pas leur âge. Les frères lais sont plus âgés encore : 15 ont plus de 60 ans, 6 entre 40 et 60 ans et on ne sait pas pour les autres.

Cela donne une proportion de frères lais âgés de plus de 60 ans d'au moins 30,6 % [27].

9 Ces chiffres des effectifs des réguliers ne donnent pas un état des forces disponibles pour l'encadrement des Indiens en Nouvelle-Espagne car ils ne restent pas toujours sur place. En fait la situation est bien moins bonne encore. Les franciscains Juan Juárez et Juan de Palos partent avec Pánfilo de Narváez en Floride en 1527. Des franciscains participent à l'expédition de Diego Becerra et d'Hernando de Grijalva pour la Californie en 1533. En 1539, les franciscains Marcos de Niza et Oronato quittent la Nouvelle-Galice à la recherche de la cité de Cibola. La grande aventure est celle du Guatemala. Domingo de Betanzos accompagne Pedro de Alvarado au Guatemala avec 3 frères. 6 frères quittent Mexico pour la province de Guatemala à la demande de l'évêque Francisco Marroquín en 1539. En 1542, Jacobo de Tastera arrive en Nouvelle-Espagne avec 120 ou 150 frères dont 12 repartent aussitôt pour le Guatemala avec Motolinia. 6 augustins accompagnent Miguel López de Legazpi aux Philippines en 1559 [28]. D'autres frères encore se rendent en Espagne pour participer aux chapitres généraux et aux conciles ou pour défendre les droits des Indiens. Ces déplacements durent parfois longtemps et privent le terrain de ministres actifs. Domingo de Betanzos part à Rome en 1531 et ne revient en Nouvelle-Espagne qu'en 1534. En 1544, les trois provinciaux, Domingo de la Cruz, Francisco de Soto et Juan de San Román vont en Espagne. Juan de San Román ne revient pour sa part en Nouvelle-Espagne qu'en 1553 [29]. L'augustin Alonso de la Vera Cruz peut recevoir la palme de la plus longue absence car il rentre en Nouvelle-Espagne en 1573 après un séjour de onze ans dans la péninsule [30].

10 Les conditions de vie et le climat particulièrement difficiles réduisent le potentiel des religieux. Aussi sont-ils malades et

n'assurent-ils pas leur ministère. Alonso de Casaseca, un des 6 religieux qui partent au Guatemala en 1539, tombe malade en chemin et meurt à Tepeaca. Quant aux 7 religieux partis pour Soconusco, tous tombent malades et l'un d'entre eux décède, raconte Bartolomé de Las Casas en 1545 [31]. La traversée de l'Atlantique affaiblit les hommes. L'arrivée à Veracruz est souvent dure car le milieu est chaud et humide et affecte particulièrement les organismes déjà éprouvés. C'est bien pour cela que les premiers hôpitaux ont vu le jour à Veracruz et le long de la route de Veracruz à Mexico [32]. Les 6 augustins qui arrivent en 1535 tombent tous malades [33]. D'autres frères ont moins de chance. Une trentaine de dominicains disparaissent en mer lors de redoutables tempêtes en 1535 et seuls 7 ou 8 frères finalement arriveront à destination. 9 des 47 dominicains qui se rendent au Tabasco se noient lors d'un naufrage en 1545 [34].

11 Les chiffres des effectifs des religieux masquent surtout la réalité du potentiel de ministres sur le terrain car ils comprennent souvent les novices. Or, les novices entrent rarement dans les ordres. Sur les 29 novices du couvent dominicain de Mexico présents au début des années trente, seuls 2 prononceront leurs vœux [35]. Les exigences de Betanzos ont du décourager les autres novices. Le nombre de prêtres relativise encore leur capacité d'action car ils sont les seuls à pouvoir administrer les sacrements. Chez les dominicains, ils ne sont que 19 sur les 56 frères que compte l'ordre en Nouvelle-Espagne en 1538. Du moins, les frères lais, diacres et sous-diacres peuvent-ils aider dans la tâche d'évangélisation en préparant les Indiens aux sacrements [36].

12 Ces effectifs des religieux de Nouvelle-Espagne sont insuffisants pour encadrer les Indiens. Aussi, les autorités ne cessent de réclamer de nouveaux frères d'Espagne. En fait, c'est toute l'Église de Nouvelle-

Espagne qui souffre du manque de personnel, religieux, prêtres séculiers, chanoines. Les évêques ont beaucoup à faire. Zumárraga écrit ainsi qu'il est tellement pris qu'il ne peut dire un office sinon de nuit ! Il demande un coadjuteur. Le chapitre réclame davantage de chanoines [37]. La situation est même si tragique qu'elle devient un argument de Zumárraga pour ne pas aller au concile romain en 1537 [38]. Le sous-encadrement des Indiens ne concerne pas exclusivement le Mexique central, il est général en Amérique [39].

La couverture géographique

13 La géographie particulière de l'évangélisation tient au nombre des religieux mais aussi à la difficulté d'accès de certaines régions montagneuses ou enclavées et au potentiel humain et économique des régions.

14 En 1524, les franciscains établissent plusieurs maisons dans les cités les plus peuplées de la vallée de Mexico à peine conquise et pacifiée : Mexico, Huexotzingo, Tlaxcala, Texcoco. Les chroniqueurs ne sont pas avares de chiffres et comptent 200 000 âmes à Tlaxcala, 80 000 à Huexotzingo et 30 000 dans la seule cité deTexcoco [40]. L'estimation de Peter Gerhard donne environ 100 000 tributaires pour Texcoco. Texcoco est la deuxième ville du pays. Elle abrite encore une population importante dans les années trente avant de décliner avec les épidémies du milieu du XVIe siècle [41]. À Huexotzingo, les franciscains fondent une école et un hôpital. Ils procèdent peut-être même dès 1532-1533 à des attributions de terres aux *macehuales* [42]. Le couvent de Huexotzingo accueille en 1530 et en 1533 les chapitres de l'ordre [43]. Trois frères franciscains s'installent dans un premier temps dans le palais de Maxixcatzin à Ocotelulco, une des seigneuries de Tlaxcala. En 1526 débutent les travaux du couvent.

Les franciscains s’y établissent l’année suivante. Martín de Valencia en devient gardien en 1527 et fait de Tlaxcala un objectif de conversion. Il monte dans la sierra pour détruire le sanctuaire de la déesse de la pluie Matlalcueye, et construit un ermitage dédié à saint Barthélemy [44]. L’implantation du siège du premier évêché de Nouvelle-Espagne à Tlaxcala confirme l’importance prêtée au lieu mais laisse de nombreuses interrogations. S’agit-il de récompenser Tlaxcala, la ville indienne alliée ? Et pourquoi pas Mexico, certes la ville vaincue mais aussi le centre de l’empire aztèque et le siège du nouveau pouvoir politique ? La fidélité de Huexotzingo et de Tlaxcala lors de la Conquête apparaît comme un gage pour les clercs [45]. Ces deux cités qui étaient à l’époque précolombienne en lutte constante avec les Aztèques de Tenochtitlan dans le cadre de la guerre fleurie, la *xochiyaoyotl*, dont le but était de faire des captifs pour les offrir en sacrifice [46] sont demeurées fidèles à l’alliance espagnole conclue en 1519 même aux moments les plus difficiles [47]. Par la suite, les Tlaxcaltèques et les Indiens de Huexotzingo sont de toutes les conquêtes [48]. Les gens de Huexotzingo s’estiment « les premiers à avoir été réduits et convertis au service de Dieu notre Seigneur et de [sa] Majesté [49] ».

15 Texcoco est une place de choix pour les franciscains. C’est à Texcoco que sont détruits les premiers temples et administrés les premiers sacrements (baptême et mariage). D’autres cités auraient pu prétendre à ce rôle, Huexotzingo ou Tlaxcala, les alliées de la première heure. Mais, il y a peut-être de la part des franciscains la volonté de se servir du rayonnement intellectuel de la ville de Texcoco pour faire passer leur message : Texcoco faisait en effet figure à l’époque précolombienne de capitale culturelle des Nahuas [50]. L’importance donnée par les franciscains à Texcoco ne saurait occulter la complexité de la situation de la cité indienne. Texcoco

formait en effet à l'époque précolombienne avec Tenochtitlan et Tlacopan la triple alliance, ce qui est appelé l'empire aztèque car Tenochtitlan dominait. Les caciques de Texcoco ont aussi été divisés durant la Conquête sur l'attitude à adopter face aux Espagnols. Par la suite, ils ont participé à de nombreuses campagnes de pacification et de conversion. Ixtlilxochitl part avec Cristóbal de Olid au Michoacan puis avec Sandoval dans les provinces de l'est qui se sont soulevées. Il réduit en 1523 une rébellion dans le Nord vers le fleuve Panuco. Don Pedro participe à l'expédition de Narváez en Floride [51]. En 1532, vingt-cinq Tetzcocans partent avec Antonio de Ciudad Rodrigo au Michoacan pour apprendre aux indigènes le castillan et la doctrine chrétienne [52] Texcoco reçoit un traitement privilégié. Elle garde son autorité sur les quatre *cabeceras* voisines de Huexotla, Coatlinchan, Chiauhtla et Tezayuca comme à l'époque précolombienne. Texcoco est âprement disputée en raison de son poids économique et démographique, et Cortés doit lutter pour en garder le contrôle. En mars 1531, Texcoco passe cependant sous juridiction royale [53]. Peut-être faut-il croire qu'en donnant un rôle de premier plan à Texcoco, les franciscains et les autorités civiles ont voulu contenter les Indiens qui appartenaient à l'alliance mexicaine et qui pouvaient à ce titre se considérer comme des vaincus et avoir du ressentiment.

16 Quant à Mexico, c'est la cité vaincue et le nouveau centre du pouvoir. Les frères de l'ordre séraphique s'y établissent tout naturellement. D'ailleurs, la maison de Mexico est souvent la première maison fondée par un ordre quand il arrive en Nouvelle-Espagne.

17 Ces premiers établissements servent de points d'appui pour diffuser le christianisme. Du couvent de Mexico dépendent la vallée de Toluca, la région de Jilotepec et de Tula ; de celui de Huexotzingo dépendent Cholula, Tepeaca, Tecamachalco, Tehuacan, Guaquechula,

Chietla et la Mixtèque ; de celui de Tlaxcala dépendent Zacatlan, Jalapa et Veracruz ; et de celui de Texcoco dépendent Otumba, Tepeapulco, Tulanzingo. Pourtant, de leur aveu même, les franciscains quittent peu leur résidence durant les premières années [54]. Aussi quel est le rayonnement réel d'un couvent franciscain ? Regardons par exemple la région de Huexotzingo. Les chroniques rapportent que les Indiens de Guaquechula, Tehuacan et Tecciztepec viennent à Huexotzingo pour écouter la doctrine et recevoir les sacrements. Ce sont des modèles de bons chrétiens entraînant avec eux de nombreux Indiens au baptême. Les frères de Huexotzingo visitent aussi Cholula. Pourtant, en fait, la région demeure peu évangélisée. Les Indiens de Tehuacan ne sont convertis au mieux qu'à partir de 1529, date de l'arrivée de Juan de San Francisco en Nouvelle-Espagne. Quant à la destruction des idoles par les seigneurs de Tepeuicila au couvent de Tehuacan, Motolinia rapporte qu'elle intervient seulement en 1537 [55].

18 L'expansion des franciscains se poursuit dans le Mexique central et, à la fin des années vingt, ils possèdent alors entre neuf et douze maisons [56]. Les dominicains ont de leur côté dans un premier temps un établissement sommaire à Mexico. Ils administrent plusieurs paroisses indigènes depuis 1528 : Huaxtepec, Chimalhuacan et Coyoacan. Domingo de Betanzos fonde le couvent de Tepetlaoztoc vers 1527 ou 1528. Un autre couvent semble avoir été fondé par les dominicains à Izucar de Matamoros vers 1529 [57].

19 Les fondations religieuses s'articulent autour de deux axes : la route du golfe qui va de Mexico à Veracruz et assure la liaison vers l'Europe et l'approvisionnement de la capitale, et la route du Sud qui, de Mexico à Tehuantepec en passant par Oaxaca, traverse les régions mixtèque et zapotèque, et permet de rallier le Guatemala et la mer du Sud, c'est-à-dire l'océan pacifique. Cortés fait de Tehuantepec une

base navale de choix pour ses projets d'exploration [58]. Les religieux s'aventurent peu à l'intérieur des terres. Les fondations correspondent aux villages revendiqués par Cortés. C'est l'espace soumis et potentiellement le plus prometteur [59].

20 Les couvents sont peu nombreux au nord de Veracruz. Cortés fonde San Esteban del Puerto [60] et y établit vraisemblablement un prêtre. En 1527, il y a aussi dans la ville un carmélite, Gregorio de Santa María [61]. Les affaires religieuses du Panuco demeurent modestes car la région n'est pas sûre. D'ailleurs, elle reçoit un statut particulier et est confiée au gouverneur Nuño de Guzmán. Elle ne réintègre le gouvernement de la Nouvelle-Espagne qu'en 1533 [62]. Quelques dominicains viennent bien dans la Huastèque dans les années trente mais ils ne restent pas. En 1537, un prêtre séculier, originaire de Plasencia, Francisco de Oña, passe en Nouvelle-Espagne pour s'occuper de la paroisse de San Esteban. Un autre curé réside plus à l'intérieur des terres à Santiago de Valles [63].

21 Vers le sud, Les dominicains s'installent à mi-chemin entre Mexico et Tehuantepec, dans la Mixtèque, à Oaxaca en 1529. Bernardino Minaya fonde la même année, un peu à l'ouest d'Oaxaca, une maison à Yanhuitlan. Mais l'expérience ne dure pas et le site est bientôt abandonné. Ils effectuent leur retour au milieu des années trente. Sinon, les dominicains ne sont guère établis qu'à Etla [64]. Les fondations demeurent peu nombreuses en raison de l'hostilité des populations mixtèques et zapotèques. En 1532, Martín de Valencia gagne avec huit franciscains Tehuantepec d'où il espère partir pour l'Asie. Durant leur séjour à Tehuantepec, les frères ne ménagent pas leur peine, ils parcourent la région et évangélisent les Indiens. Lassé d'attendre les bateaux promis par Cortés, Martín de Valencia repart vers le Nord laissant trois religieux à Tehuantepec dont Martín de la

Coruña [65]. Finalement, en 1538, ce sont les dominicains qui s'établissent à Tehuantepec [66].

22 La carte des fondations religieuses montre que de nombreuses zones ne sont pas couvertes par les missionnaires. En 1543, le vice-roi Antonio de Mendoza enjoint le commissaire des franciscains de construire des couvents vers Iguala, Huaxutla, Xicotepec et Xalatlaco [67]. Le roi invite à envoyer des dominicains et des franciscains dans la région du Panuco afin d'y fonder des couvents ainsi que quelques prêtres séculiers. Les franciscains viennent à San Esteban au début des années quarante. San Esteban fait figure de point d'ancrage dans cette zone, il semble y avoir une église pour les Indiens. Les choses évoluent lentement cependant. Les cultes anciens demeurent et l'évangélisation progresse peu. Le problème de la langue est aussi souvent évoqué pour expliquer la situation de la région. Elle manque cruellement de doctrines [68]. La province ne connaît que deux clercs à San Esteban et deux maisons d'augustins à Huaxutla et Xilitla en 1553, encore ces fondations sont-elles récentes, 1548 pour la maison de Huaxutla, celle de Xilitla vient tout juste d'être fondée [69]. Les augustins établissent une nouvelle maison à Santiago Metlaltepec Tantoyuca en 1557. Assurément, la Huastèque est entrée dans les plans de développement de l'ordre. Elle prolonge en grande partie la couverture du pays otomi au nord-est de Mexico [70].

23 Andrés de Olmos tente un retour des franciscains dans la Huastèque dans les années cinquante après avoir accompli une mission à Tampico bien des années auparavant [71]. Mais le provincial s'oppose à la construction d'une maison dans cette région bien trop lointaine et puis il manque de frères [72]. La zone n'est pas sûre car les Chichimèques effectuent régulièrement des incursions. Le provincial entend peut-être aussi recentrer l'activité de l'ordre, alors même que le Mexique central lui-même n'est pas véritablement évangélisé.

Andrés de Olmos tient à son projet et à la fin de l'année 1553, il part pour Tampico où il fonde un couvent grâce à l'appui du vice-roi. Pour lui, il peut s'agir d'une base de départ vers la Floride. Il a pu avoir connaissance de l'expédition vers le nord du dominicain Luis Cáncer en 1549 [73]. Olmos pense favoriser la fondation d'églises par une exemption fiscale et ainsi toucher les Chichimèques. Il reçoit l'appui de Bartolomé de Las Casas et des autorités locales (l'*alcalde mayor* de Panuco, Rodrigo Rengel, adresse une lettre à l'empereur pour soutenir ses projets). Il réussit ainsi à baptiser les chefs chichimèques de la région de Tamaulipas en 1556 [74]. Cependant, en 1568, les Chichimèques convertis se soulèvent. Le franciscain, déçu et certainement éprouvé physiquement – il a tout de même quatre-vingt-huit ans – se retire à Tampico où il meurt le 8 octobre 1568. À la même époque, vers 1566-1569, les augustins abandonnent la place de Panuco. La pénétration de cette région demeure donc relative. Elle n'abrite vers 1570 que trois couvents augustins (Huaxutla, Xilitla et Santiago Metlaltepec Tantoyuca) et ne compte que quatre doctrines de séculiers à Panuco, Santiago, Tampico et Cuzcatlan [75].

24 L'occupation du territoire connaît aussi des ruptures en raison des problèmes d'effectifs. Les franciscains doivent abandonner un certain nombre de couvents ou de doctrines aux séculiers et aux autres ordres. Le chapitre franciscain de 1538 décide de céder les maisons de Cuauhtitlan, Xochimilco et Cholula. En 1564, il laisse onze couvents : huit dans le Mexique central (Xalatzingo,Tlatlauhquitepec, San Juan Iztaquimaxtitlan, Tepexic, Tehuacan, Chietla, Teutitlan, Hueytlalpa) et trois en dehors (Ehecatepec, Querétaro au Michoacan et Guadiana au Jalisco [76]). La crainte d'un abandon de la pratique religieuse et d'un retour au paganisme sont présentes [77], aussi, dans la plupart des cas, les couvents sont-ils confiés aux autres ordres ou aux séculiers. Les

évêques de Tlaxcala et d'Oaxaca pourvoient certaines défections en envoyant des prêtres séculiers à Tehuacan, Teutitlan, Hueytlalpa. Dans les autres villages, l'arrivée des séculiers est antérieure à l'abandon des couvents. Les augustins s'installent à Chietla et les dominicains à Tepexic. La monarchie promet plus de cent franciscains en 1568 pour pallier le déficit d'encadrement. Les religieux attendent avec impatience les bateaux qui doivent venir en Nouvelle-Espagne. Ils espèrent beaucoup du nouveau vice-roi, le marquis de Falces. Mais hélas, quand il arrive, il n'est accompagné que de quelques religieux : Juan de Mansilla qui revient du chapitre général et quatre ou cinq frères [78]. Certaines places sont délaissées provisoirement. Cuauhtinchan est abandonné puis à nouveau occupé en 1555-1557. Les augustins quittent Panuco, Tepecuacuilco et Jumiltepec vers 1566. Ils reviennent à Jumiltepec après 1569. De même, les franciscains reviennent en 1559 à Teotihuacan qu'ils avaient évangélisé bien des années plus tôt [79].

25 Les régions chaudes attirent peu les religieux. Les clercs se justifient en évoquant les mauvaises conditions de vie et le climat [80]. Les régions montagneuses ou enclavées sont oubliées [81]. En 1569, le curé de Tlalchichulpa, Agustín López, écrit que la moitié des Indiens de la contrée sont dans les montagnes et qu'ils n'ont pas de doctrine. Ils peuvent pratiquer l'idolâtrie sans qu'on le sache [82]. De la même façon, le christianisme touche peu les Indiens des montagnes de la région d'Oaxaca.

Sécularisation et réduction

26 La géographie des fondations conventuelles montre le territoire où sont implantés les religieux mais elle ne dit rien des conditions d'encadrement des populations indiennes. Or il apparaît qu'elles

sont fortement contrastées. Certaines zones abritent plusieurs couvents et de nombreux frères mais bien souvent, la couverture est moins importante et les religieux ne sont que deux dans la maison : l'un reste sur place afin d'assurer une permanence tandis que l'autre parcourt la région environnante et visite les villages [83]. L'archevêque de Mexico, Alonso de Montúfar, rapporte que les deux frères d'un couvent ont souvent à leur charge quinze ou vingt villages et de nombreux hameaux, ce qui représente plus de cent mille âmes et de quarante à soixante-dix églises, parfois fort éloignées les unes des autres. Le visiteur Valderrama confirme cette triste réalité en 1564 et parle d'Indiens morts sans avoir pu être baptisés [84]. Andrés de Moguer parle plus volontiers de quatre religieux par couvent. Il compte, il est vrai, les frères lais [85]. Aussi, ne viennent-ils parfois dans certains villages que de temps en temps, ne servant la semaine qu'une fois l'an. Les dominicains s'engagent en 1560 à visiter les villages des doctrines quatre fois dans l'année. Mais il faudrait qu'ils soient dix à douze par maison pour assurer correctement la mission [86].

27 La situation n'est peut-être pas aussi tragique que la décrit l'archevêque. Elle n'en demeure pas moins préoccupante, et pose la question de l'efficacité de l'encadrement des Indiens au quotidien. Confier les unités de catéchèse, les doctrines, aux prêtres séculiers (ce que l'on appelle la sécularisation des doctrines) et regrouper les populations dans un nouveau village (les réductions) apparaissent aux yeux des autorités comme les réponses les plus appropriées pour résoudre les difficultés rencontrées.

28 L'affectation de prêtres séculiers dans les villages indiens vise à ce qu'il y ait toujours un clerc auprès des Indiens. Pendant plusieurs décennies, les seuls prêtres séculiers qui officient occupent des cures dans les villes espagnoles. En 1521, ils sont deux ou trois à Mexico

[87]. En 1530, la Nouvelle-Espagne compte vingt prêtres séculiers : deux à Zacatula, deux à Oaxaca, deux au Guatemala, deux au Michoacan, un à Panuco, un à San Luis, dix à Mexico [88]. Cela change par la suite. Des prêtres séculiers officient dans les villages indiens à Acatlan et à Tilantongo [89]. Zumárraga envoie des curés au sud de Mexico vers 1536 : Diego Díaz à Ocuituco, et Cristóbal García à Totolapa. En 1537, il nomme Pedro López de Mendoza vicaire de Chapultepec et de Taxco [90]. Il ne semble pas cependant que ces nominations résultent d'une volonté de sécularisation des doctrines indiennes de la part de Zumárraga car, dans le même temps, il appuie les implantations des religieux, et les juntes ecclésiastiques réunies sous son autorité soulignent leur importance. Et puis, Zumárraga ne voit pas toujours d'un bon œil les prêtres séculiers, même s'il sait reconnaître la qualité de certains. Il charge ainsi Francisco Martínez d'une visite à Cuernavaca. Il recommande aussi Juan Díaz [91]. Les lieux où sont implantés les prêtres séculiers, notamment à Ocuituco et à Totolapa, semblent plutôt indiquer que Zumárraga veut contrôler directement cette région au sud de Mexico pour défendre ses intérêts face aux augustins.

29 Les chanoines sont ponctuellement sollicités pour faire des visites de villages indiens et dire la messe [92]. Mais on ne saurait encore parler de sécularisation. Le chanoine de Mexico, Juan González, aide à l'encadrement religieux des Indiens de Xochimilco. Le conseil municipal de Mexico invite en 1560 le chapelain Rodrigo López de Albornoz à se rendre à Iztapalapa les dimanches et les jours de fêtes afin d'y administrer les sacrements. Pour l'occasion, il reçoit un complément de quatre-vingts pesos d'or de mine [93]. Les chanoines du chapitre d'Antequera sont aussi invités à visiter les Indiens et à leur dire la messe [94].

30 Le désir d'établir des curés dans les villages indiens est perceptible en 1540 quand les évêques demandent au roi que les Indiens paient les dîmes afin de fonder des paroisses [95]. Le basculement des doctrines d'Indiens vers les séculiers se fait au milieu du XVIe siècle dans la zone centrale et n'attend pas les décisions des conciles mexicains. Sur les cent trente-sept *cabeceras* ou chefs-lieux de doctrine de l'évêché de Tlaxcala, cinquante-et-une sont entre les mains des ordres mendiants (vingt pour les franciscains, onze pour les dominicains et neuf pour les augustins), onze reviennent aux antonins et quatre-vingt-six ont des prêtres séculiers (ils sont quarante-quatre pour animer ces quatre-vingt-six *cabeceras*). Le chiffre est stable jusqu'en 1570 [96]. En 1575, l'archevêque de Mexico, Pedro Moya de Contreras, compte cent cinquante-sept clercs séculiers dans son évêché dont soixante-huit curés et vicaires de doctrines d'Indiens. À titre de comparaison, sensiblement à la même époque, l'évêché d'Oaxaca a trente-neuf curés et vicaires dont trente-sept s'occupent d'Indiens, l'évêché de Guadalajara, trente curés et vicaires, et l'évêché de Michoacan, vingt-cinq curés, sans compter les chanoines et les autres dignités [97]. Les évêques voudraient d'ailleurs que les religieux se cantonnent à l'évangélisation des Indiens des zones récemment soumises et que les doctrines établies reviennent aux séculiers.

31 Les Indiens ont parfois mal réagi au changement d'encadrement religieux. Ils participent ainsi aux actions violentes menées par les religieux contre les prêtres séculiers. En 1558, plus de quatre mille Indiens suivent un frère franciscain qui redoute l'arrivée prochaine d'un prêtre séculier à Tula pour détruire l'hôpital Saint-Lazare construit dans un ancien couvent abandonné. Le vice-roi ne s'empresse pas pour intervenir dans cette affaire. Le roi doit l'inviter à agir auprès du provincial des franciscains. À Calimaya (Toluca), à

l'annonce de la nomination d'un prêtre séculier, les franciscains Francisco de Ribera et Juan Grusano soulèvent environ mille six cents Indiens et détruisent l'église en pleine nuit. À Tecamachalco, les Indiens qui refusent le prêtre séculier détruisent l'église [98]. Des événements violents se produisent dans toutes les provinces de Nouvelle-Espagne, notamment au Michoacan et dans la Mixtèque [99]. L'opposition à la sécularisation peut se traduire d'une manière moins dramatique. Les Indiens de Huehuetoca, un village dépendant de Cuauhtitlan, n'acceptent pas le prêtre séculier qui arrive et lui mènent la vie dure entre 1566 et 1568. Les Indiens de Huetxotzingo se plaignent en 1571 du prêtre séculier que leur a imposé l'évêque de Tlaxcala et regrettent les franciscains [100]. Les religieux veulent croire à un mouvement de soutien des Indiens mais il n'est pas certain qu'ils participent de leur plein gré à ces actions. Cela peut traduire l'emprise des religieux sur les communautés indigènes dont ils ont la charge.

32 Par ailleurs, il n'est pas certain que les Indiens saisissent toujours bien les enjeux de l'implantation des prêtres séculiers. Ils peuvent être assez déroutés car certains curés et vicaires défont le travail des religieux. En 1558, un prêtre séculier de Cuernavaca interdit aux franciscains du couvent d'administrer les sacrements. Il reproduit cette interdiction dans un autre couvent en menaçant les frères d'excommunication [101]. Ailleurs, au Michoacan et au Honduras, ils détruisent des couvents [102]. Les interventions des dominicains dans la Mixtèque laissent les Indiens dubitatifs. En 1556, deux frères du couvent de Tlaxiaco, Juan de Acuña et Juan Mazuelas, interdisent aux Indiens de Tecomantlevaca et de Cuestlavaca d'obéir à leur curé. Ils entrent dans les églises, prennent les ornements et cassent les portes des sacristies. Cette attitude des dominicains étonne les Indiens. Le *fiscal* don Domingo Preña interpelle les dominicains en vain. Les

choses n'en restent pas là. À Cuestlavaca, le lundi 26 octobre 1556, les religieux sortent violemment le vicaire de l'église. Assurément, les dominicains vivent mal l'intrusion d'un prêtre séculier sur leurs terres. Ils ne veulent surtout pas perdre les offrandes des Indiens. Non loin de là, à Huaxilotlan, en 1557, les religieux interdisent au curé et vicaire du village, Julián Carrasco, de dire la messe dans l'église et d'accomplir les mariages et les baptêmes. Là encore, il n'est pas certain que les Indiens apprécient cette attitude puisqu'ils se plaignent dans le même temps des mauvais traitements des religieux. Ils emprisonnent les Indiens. Il y aurait ainsi une centaine d'Indiens en prison. Les dominicains sont allés vite en besogne car ils ne sont arrivés à Huaxilotlan qu'en 1554 [103].

33 Il est possible qu'en certains endroits les Indiens aient plutôt souhaité l'arrivée des prêtres séculiers afin d'échapper à la tyranie des religieux. Les Indiens ont pu s'accommoder du changement de pasteur, parce que cela leur permet de défaire ce que les religieux ont fait et qui leur déplait comme certains mariages [104].

34 La sécularisation des doctrines est-elle un mouvement anti-religieux ? La monarchie ne mène pas une politique contre les ordres, elle soutient les visites des religieux dans les villages d'Indiens. La cédule royale de 1548 laisse toute latitude aux religieux pour construire de nouveaux couvents là où c'est nécessaire aux frais de la monarchie et avec l'aide des Indiens. Le visiteur Jerónimo Valderrama demande encore des religieux au roi. Le conseil municipal de Tlaxcala appuie la création de nouveaux couvents sur le territoire de sa juridiction en 1567 [105]. L'importance des religieux est donc reconnue dans l'évangélisation. La monarchie souhaite un juste équilibre entre les religieux et les séculiers dans les doctrines. Elle établit une règle de bon voisinage pour éviter les désordres. Les autorités ecclésiastiques ne doivent pas nommer de

prêtre séculier dans les villages où il y a des couvents qui les administrent. De la même façon, les religieux ne peuvent fonder de couvent dans les villages tenus par les prêtres séculiers. Si les religieux abandonnent une doctrine sans pourvoir au remplacement des frères qui partent, l'évêque peut nommer une personne pour occuper les lieux. Les compétences des uns et des autres doivent être utilisées au mieux. C'est le sens des ordonnances de l'évêque d'Oaxaca, López de Zárate, en 1547. Le concile mexicain de 1565 encourage aussi l'entente entre les deux clergés séculier et régulier [106]. Il y a des endroits où religieux et prêtres séculiers s'accordent pour couvrir un territoire commun. Le vice-roi envoie trois religieux aux mines nouvelles de San Martín en 1558 « pour aider un bon prêtre qui a baptisé de nombreux Indiens ». Dans l'archevêché de Mexico, le village de Cachula est partagé entre les franciscains et un clerc séculier [107]. À Tecamachalco, les franciscains s'occupent de la *cabecera* et de quatre *estancias*, tandis que le prêtre demeure à Tlacotepec Santa Cruz, une *estancia* voisine. Ils encadrent les uns et les autres environ quatre mille à cinq mille *vecinos*. Les augustins laissent le curé et vicaire d'Acatlan, Luis Dacuñada, s'occuper d'une *cabecera* dépendante de Tlapa où ils ont leur couvent [108]. Les collaborations envisagées ne se réalisent pas toujours. Juan de San Román rapporte que l'archevêque de Mexico s'oppose à ce que les religieux des trois couvents du Panuco aident le prêtre de la région qui ne connaît pas les langues indigènes. Nombre de religieux gardent aussi une forte animosité à l'encontre des prêtres séculiers [109].

35 L'arrivée des prêtres séculiers dans les villages d'Indiens ne résout pas la question de l'encadrement des populations. La tâche qui leur est dévolue est lourde et difficile. Pedro López de Buitrago a une cure particulièrement vaste qui couvre les villages indiens de Tenango,

Suchiauca, Toluca, Atlatlauhca et Suchicingo en 1556. En 1558, son autorité est étendue à toute la vallée de Matalcingo et à la région de Tequaloya et de Caqualpa. En 1580, le bénéficier de Tuztla ne visite le village de Tlacotlalpa que tous les quinze jours car il doit couvrir plusieurs *cabeceras* [110]. La tâche des religieux des couvents n'est pas pour autant allégée. Les augustins de la région de Chiauhtla ont cinquante-cinq églises à leur charge. Certes, ils sont cinq dans le couvent de la *cabecera* et trois prêtres séculiers sont établis à Piaztlan, Teotlaco et Quauhmochitlan. Mais cela demeure peu pour visiter régulièrement les villages et atteindre les Indiens dans les montagnes [111].

36 Aussi, parallèlement à cette politique, il est question de réunir les Indiens dans des réductions (les textes parlent de *congregaciones* et de *pueblos*, dans le sens de nouveaux villages). Cela doit permettre de toucher des populations jusque-là isolées. L'idée n'est pas nouvelle, elle apparaît dans les instructions de Nicolás de Ovando de 1501 pour les Antilles [112]. La monarchie s'exprime en faveur de ces regroupements en Nouvelle-Espagne à travers une importante législation mais impose de respecter les droits fonciers et fiscaux des Indiens [113]. Les autorités ecclésiastiques et les religieux se prononcent favorablement sur la question des réductions car, comme l'écrit en 1554 le dominicain Domingo de la Anunciación, « ceux qui vivent en dehors des réductions [...] vivent comme des sauvages dans le vice et le péché [114] ». Les réductions permettent aussi de fixer les errants qui sont appelés d'une façon générique des vagabonds, et qui font craindre toute sorte de débordements et de délits [115]. Le vagabondage est un phénomène assez général en Amérique et touche autant les Indiens que les Espagnols. À Puebla, on s'inquiète de quelque quatre mille vagabonds [116]. Il n'est pas propre au monde américain, il est important dans la péninsule

ibérique [117]. La principale cause du vagabondage ici comme ailleurs est d'ordre économique, aussi, les officiers du roi préconisent-ils de leur trouver du travail et à Mexico, quatre Indiens sont chargés de repérer les vagabonds indiens et de les faire travailler en échange d'une collation [118]. Mais le phénomène connaît en Nouvelle-Espagne des caractéristiques particulières, conséquentes à la Conquête et à la colonisation. La colonisation a fragilisé les communautés et les maladies ont ruiné des régions entières, mettant sur la route de nombreux Indiens. Les frères Juan de San Román et Miguel de Alvarado pensent, pour leur part, que le vagabondage des Indiens est dû au fait que les anciens alcades et alguazils indiens ne veulent plus redevenir, après avoir rempli leur mandat d'une année, de simples *macehuales* et travailler. Ils deviennent alors des vagabonds [119]. Peut être suspecte-t-on aussi certains Indiens qui sont sur les routes d'être en réalité des prêtres indigènes qui, passant de village en village, les confortent dans l'idolâtrie et animent la résistance au christianisme.

37 Les premières réductions de Nouvelle-Espagne voient le jour sous le vice-roi Antonio de Mendoza mais le mouvement s'amplifie sous son successeur Luis de Velasco, après les grandes épidémies des années 1545-1548. Les villages se sont dépeuplés et la population indienne s'est profondément clairsemée même dans les vallées centrales, il devient alors urgent de la réunir pour en assurer le contrôle. Les autorités civiles et religieuses envisagent de fonder des *cabeceras* qui deviendront des paroisses autour desquelles s'organiseront des villages dépendants de cinq à dix mille habitants. Environ cent soixante-trois réductions seront fondées avant 1570 dans le Mexique central [120].

38 Les Indiens n'acceptent pas de bonne grâce d'abandonner leurs villages pour s'installer ailleurs. Parfois, ils refusent de quitter leur

terre ou bien ils s'en retournent y vivre au bout de quelque temps quand ils ont été déplacés de force. Les autorités coloniales interprètent ces attitudes comme des refus de se conformer au nouveau cadre de vie chrétien, et répondent souvent de façon brutale. Le vice-roi demande que les Indiens de Zinacantepec dans la vallée de Matalcingo qui refusent de rejoindre la réduction soient poursuivis en 1563 [121]. Les raisons de ces oppositions sont diverses. D'abord, la réduction apparaît comme une restriction de la liberté de déplacement alors que la législation royale garantit que les Indiens doivent pouvoir changer de lieu de résidence à leur gré [122]. Ensuite, les Indiens rechignent à abandonner leurs terres ancestrales, par intérêt économique, attachement familial ou tout simplement affectif. Ils ont de grandes inquiétudes quant à l'attribution des terres dans les nouveaux villages. Il est vrai que bien souvent, elles sont dévolues aux alliés tacites des religieux, les caciques et les *principales* qui ont aidé à la réduction. Les *macehuales* s'en trouvent dépourvus et n'ont d'autre alternative que de devenir des *terrazgueros* soumis au bon vouloir des *principales*, ou des vagabonds. Il existe cependant des notables indiens, désireux d'une certaine concorde sociale. Lors de l'examen d'un projet de réduction dans la province, le conseil municipal de Tlaxcala se prononce en 1560 pour l'attribution de terres aux *macehuales* qui auront abandonné leurs biens. Il s'inquiète aussi des conditions du déplacement des populations et de savoir si le nouveau village sera construit avant l'arrivée des habitants [123]. Les Indiens redoutent une dégradation de leur situation dans le cadre d'un nouveau village. Ils voient dans les réductions une façon déguisée pour les *encomenderos* d'exiger davantage d'eux [124]. Elles sont aussi l'occasion pour les religieux de déplacer le couvent et de mobiliser les populations pour participer au nouveau chantier. Ils en profitent pour faire construire des

bâtisses plus somptueuses. D'ailleurs afin d'éviter les abus des frères, une autorisation des autorités est nécessaire pour le transfert d'un couvent [125]

39 Les religieux jouent un grand rôle dans les réductions notamment quand elles s'organisent autour d'un couvent. L'archevêque et les dominicains choisissent même le lieu de la réduction des Indiens de Tenango, Tepuztlan et Tepopula Amilco dans le Chalco. Il faut dire que ces villages sont des visites des dominicains du couvent de Chimalhuacan. En 1552, un *principal* de Xochimilco, Andrés de Santiago veille à la distribution des terres, à la levée du tribut, à l'organisation de la caisse de la communauté et à la construction de l'église [126]. Une autre réduction se fait une année plus tard à Chimalhuacan autour du couvent dominicain [127]. La réduction des Indiens d'Acatzingo vers 1557-1558 se fait à côté du couvent des franciscains vers 1557-1558. Non loin de là, à Tecalco, le couvent franciscain sert de point d'ancrage pour les nouvelles populations des environs. Là où il y avait soixante-dix-huit localités, il n'y en a plus que dix [128]. Dans la Mixtèque et au Colima, les nouvelles communautés indiennes s'établissent aussi autour des couvents [129].

40 Le soutien actif des religieux ne suffit pas toujours pour vaincre les réticences des populations. L'opposition des Indiens à la réduction est forte à Cuauhtinchan. Le visiteur Diego Ramírez doit d'ailleurs en reporter le projet une première fois en 1552 [130]. En 1553, un nouvel ordre du vice-roi intime aux officiers indiens de Cuauhtinchan de procéder au regroupement de la population sur un nouveau site. Mais les choses ne se réalisent qu'en 1554 ou en 1555. Un couvent est construit. Le franciscain chargé de l'opération, Juan de Alameda, est un homme d'expérience qui connaît bien les Indiens ; il est depuis 1528 en Nouvelle-Espagne – il est venu avec Zumárraga – et a été gardien de Huexotzingo et de Tula. Pour que les Indiens acceptent

leur nouveau village, il veut qu'ils prennent l'habitude de venir y écouter la messe, espérant secrètement que cette pratique les incitera à se fixer à proximité du couvent. Les *macehuales* ne veulent cependant toujours pas venir et préfèrent aller à Tepeaca. Peut-être le déplacement dans la région en 1557, du vice-roi Luis de Velasco, de l'évêque Martín de Hojacastro et du provincial des franciscains Francisco de Bustamante, vise-t-il à hâter le mouvement. En tout cas, en 1559, le nouveau gardien du couvent fait détruire les maisons de ceux qui ne veulent pas se déplacer dans la réduction [131]. Parfois, les Indiens s'en prennent aux religieux. Les Indiens des *estancias* d'Iztaquimaxtitlan, dans l'évêché de Puebla, refusent d'abandonner leurs maisons sur la colline pour aller s'établir dans la vallée. Et quand les autorités civiles tentent de faire pression sur eux, ils s'enfuient. Luis de Velasco ordonne en 1561 de détruire maisons et récoltes afin qu'ils rejoignent la réduction. La révolte gronde. Les Indiens détruisent le couvent franciscain qui est en construction et agressent les frères. La répression sera terrible. Plusieurs Indiens seront suppliciés tandis que d'autres ne devront leur salut qu'à la fuite à tout jamais dans les montagnes [132]. Il est possible que la construction du couvent ait été un élément important de cette révolte indienne.

41 Les résultats des sécularisations et des réductions semblent assez contrastés mais ils montrent que, globalement, l'encadrement religieux des Indiens s'améliore. La baisse de la population indienne contribue aussi à ces résultats. D'après les calculs de l'école de Berkeley, la Nouvelle-Espagne (sans le Yucatan) devait compter environ 25 millions d'habitants avant la Conquête dont 11 millions d'Indiens pour le Mexique central en 1519. C'est une estimation haute. La population indienne s'effondre au XVIe siècle décimée par les maladies : le Mexique central compte 6,4 millions d'Indiens en

1540, puis 4,4 millions en 1565. Les Espagnols ne sont que 57 000 en 1570 au Mexique [133].

42 Le taux d'encadrement est d'après les rapports des années 1569 et 1570 effectués à la demande des évêques et des provinciaux de 2 100 Indiens pour un dominicain, 2 300 pour un augustin, et de 2 800 à 4 800 pour un séculier [134]. Dans la péninsule ibérique, le taux d'encadrement des chrétiens est plus élevé. Vers 1526/1538, en Castille, il y a 23 154 prêtres séculiers et 28 475 religieux pour une population évaluée à 6 millions de personnes. Si nous prenons en compte que la moitié seulement des séculiers sont en charge d'une paroisse, comme le souligne Jean-Pierre Dedieu, cela nous donne un taux d'encadrement réel de 1 prêtre séculier pour 518 paroissiens. La situation s'améliore en Castille dans les décennies suivantes. Le dénombrement de 1591 fait état de 74 153 clercs dont 33 087 séculiers, 20 697 religieux et 20 369 religieuses pour une population totale de 6,5 millions d'habitants [135]. Ce qui donne 1 prêtre séculier pour 392 habitants. Les chiffres de la péninsule et de la Nouvelle-Espagne n'ont vraiment rien de comparable.

43 L'encadrement des Indiens demeure insuffisant même dans le Mexique central.

NOTES

1. *MEND*, IV-1, p. 363-364 ; *DP*, I, *capítulo introductorio*, p. 3, I-9, p. 32 I-15, p. 48 ; *REM*, t. 1, I-7, p. 90 et II-1, p. 120 ; *MEN*, I-2, p. 7, I-3, p. 12 et I-5, p. 20.

2. AGI, gob., A. Mex., 1088, liv. 1bis, *C.R.*, Medina del Campo, le 4/11/1531, fol. 130r. Remesal compte une cinquantaine de dominicains en 1530 (*REM*, t. 1, II-1, p. 120).

3.*MEND*, IV-1, p. 363-364 ; *DP*, I-17, p. 54-55 ; *BUR/P*, 3, p. 54 ; *MEN*, I-10, p 39 ; *B. Pastoralis officii*, Rome, le 11/07/1532, dans *B/AP*, t. 1, p. 246 et suiv.

4.*MEN*, II-6, p. 96.

5.*GRI*, I-2-3, p. 18-22 et I-5, p. 29 ; *MEND*, IV-2, p. 367 et IV-43, p. 546 ; *C. de Ramírez de Fuenleal a la emperatriz*, Mexico, le 8/08/1533, dans *ENE*, t. 3, p. 119 ; *BAS*, I-1, p. 28.

6.*MOT*, II-3, p. 228.

7.González Dávila, *op. cit*., p. 27 ; *TORQ*, t. 1, V-5, p. 599 ; *MEND*, V-1re partie-33, p. 645 et V-1re partie-36, p. 654.

8.*DDC*, chap. 205.

9. AHN, div., indias, 24-51, *C. de fr. J. de San Francisco al rey*, Mexico, le 20/07/1561, fol. 1v ; *DDC*, chap. 205.

10.*GRUN*, p. 21.

11. Bartolomé de Las Casas renonce a son *encomienda* en 1514 (*CAS*, *Historia de las Indias*, t. 2, III-79, p. 358). Il est déjà prêtre à cette époque. Il entre dans l'ordre dominicain plus tard en 1522 (M. Mahnlot, *Bartolomé de Las Casas et le droit des Indiens,* Paris, Payot, 1982, p. 22 et 74). Juan Garcés, un riche *encomendero* de Saint-Domingue, prend lui aussi l'habit dominicain (*CAS*, *Historia de las Indias*, t. 2, II-3, p. 175, II-33-34, p. 254 et 256 ; *MEND*, I-8, p. 41).

12.*DDC*, chap. 205 ; *Inf. que por mandado del Audiencia tomó D. Hernández Proaño*, Cholula, le 3/05/1529, dans *ZUM/JGI*, t. 2, p. 166.

13. AGI, gob., A. Mex., 19-13, *C. del virrey al rey*, Mexico, le 7/02/1554, fol. 2v ; AHN, div., indias, 24-1, *C. de fr. A. de Moguer al Consejo de Indias*, Mexico, le 10/12/1554, fol. 1r.

14. AHN, div., indias, 24-39, *C. de los provinciales al rey*, Tlaxcala, le 1/05/1559, fol. 1r.

15.*Rel. de fr. M. Navarro para el virrey*, 1568, dans *CDR*, p. 59 ; *Rel. de la provincia del S. Evangelio*, vers 1569-1570, dans *Códice franciscano, op. cit*., p.5, 20 et 24.

16. AHN, div., indias, 24-39, *C. de los provinciales al rey*, Tlaxcala, le 1/05/1559, fol. 1r ; A. Rubial García, *op. cit*., p. 35, 151 et 281.

17.*C. de Zumárraga a Suero del Aguila*, Mexico, le 17/09/1538, dans *ZUM/JGI*, t. 4, p. 165.

18.*C. del rey a fr. J. Seripando*, Ratisbonne, le 3/05/1546, dans *RZ*, t. 1,p. 16 ; *C. del rey al general de la orden de S. Agustín*, Valladolid, le 7/08/1549, dans « Provinciae mexicanae ordinis eremitarum S. Augustini origo et constitutio », *AA*, 23-1, 1953, p. 77.

19.*Rel. de fr. M. Navarro para el virrey Martín Enríquez*, 1568, dans *CDR*, p. 67. Voir l'article de Francisco Morales Valerio, « Criollización de la orden franciscana en Nueva España. Siglo xvi », dans *Actas del II congreso internacional sobre los franciscanos en el nuevo mundo (siglo xvi),* Madrid, Editorial Deimos, 1988, p. 669.

20.*Rel. de la fundación, capítulos y elecciones que se han tenido en esta provincia de Santiago*, Mexico, le 10/02/1569, dans *CDIAO*, t. 5, p. 447 et 475.

21. A. Rubial García, *op. cit*., p. 23-26 et 237.

22.*C.R.*, Tolède, le 24/06/1560, dans *CED/P*, fol. 211r ; *C. de L. de Anguis al rey*, Mexico, le 20/02/1561, dans *DI/CUE*, p. 264-265.
23. AHN, inq., vol. 4427-5, *Censuras del libro del agustino fr. a. de la Vera Cruz*, Mexico, le 31/01/1558, fol. 2v.
24.*ACM*, le 3/10/1533, III, p. 55.
25.*ACM*, le 27/01/1561, V, p. 442 ; *ACM*, le 31/01/1561, V, p. 443 ; *ACM*, le 29/04/1562, VI, p. 41.
26.*C. de J. Valderrama al rey*, Mexico, le 18/08/1564, dans *DHMC*, t. 7, p. 166 ; AGI, gob., A. Mex., 339, *C. del cabildo eclesiástico de México al rey*, Mexico, le 14/05/1563, fol. 1v ; *C. de los religiosos de S. Domingo al rey*, Mexico, le 12/03/1573, dans M. Cuevas, *Historia, op. cit*, t. 2, p. 491-492 ; *C. de fr. d. de Santa María al rey*, Mexico, le 24/03/1575, dans M. Cuevas, *Historia de la iglesia en México,* Tlalpan, Impr. del asilo « Patricia Sanz », t. 2, p. 496.
27.*Los nombres de los frailes de S. Francisco que quedavan al principio deste año de 1570 en la provincia de México*, dans J.-P. Berthe, *Estudios de historia de la Nueva España*, Mexico, Universidad de Guadalajara/ CEMCA, p. 272-295.
28. Cabeza de Vaca, *op. cit.*, 1, p. 66 et 5, p. 76 ; Niza, *Relation*, dans G. B. Ramusio, *À la découverte de l'Amérique du Nord. navigation et voyages,* Paris, Centre André Thévet, 1933, p. 9-13 ; Clavijero, *Historia de la antigua o baja California,* Mexico, Porrúa, 1975, II-1, p. 72 ; *REM*, t. 1, II-2, p. 123 ; *MEND*, III-53, p 322 et IV-7, p. 384-385 ; *C. del rey a fr. A. de Urdaneta*, Valladolid, le 24/09/1559, dans *GRI*, III-1, p. 238-239.
29.*DP*, I-17, p. 55 et I-20, p. 61 ; *GRI*, II-2, p. 150 ; *C.R.*, Madrid, le 4/08/1561, dans *GRI*, II-18, p. 208-209.
30.*GRI*, III-26, p. 310.
31.*MEND*, IV-7, p. 384 ; *TORQ*, t. 3, XIX-14, p. 338 ; *C. de fr. B. de Las Casas al principe*, Gracias a Dios, le 9/11/1545, dans *CDI*, t. 1, p. 34.
32.López de Velasco,*Geografía y descripción universal de las Indias*, Madrid, BAE, 1971, p. 100 ; *El distrito y pueblos que tiene el obispado de Tlaxcala*, vers 1570, dans *REL*, p. 12 ; *C. de Garcés al papa*, vers 1532/1535. Trad. du latin dans R. Acuña, *op. cit.*, p. 21-22, 26 et 37 ; *dP*, I-42, p. 127. Ce souci de construire des hopitaux sur la route de Veracruz à Mexico apparaît dans une lettre de Zumárraga de 1536 (*C. de Zumárraga al Consejo de Indias*, Mexico, le 24/11/1536, dans *ZUM/JGI*, t. 4, p. 120).
33.*GRI*, I-13, p. 57.
34.*Rel. de la fundación, capítulos y elecciones que se han tenido en esta provincia de Santiago*, Mexico, le 10/02/1569, dans *CDIAO*, t. 5, p. 458-459 ; Fr. T. de la Torre, *Diario de viaje de Salamanca a Ciudad Real. 1544-1545*, dans J. L. Martínez, *Pasajeros de Indias, Viajes transatlánticos en el siglo xvi,* Mexico, Alianza Editorial, 1984, p. 274-275.
35.*DP*, II-75, p. 602.
36.*MEN*, II-6, p 96.

37.*C. de Zumárraga a Suero del Aguila*, Mexico, le 13/02/1537, dans *ZUM/JGI*, t. 4, p. 159 ; *C. de Zumárraga al emperador*, Mexico, le 17/04/1540, dans *DI/CUE*, p. 108 ; *a. C. eclesiástico de México*, le 1/03/1536, dans *ZUM/JGI*, t. 4, p. 36.

38.*Poder al cardenal F. de Quiñones, al obispo d. Sebastián Ramírez de Fuenleal, al chantre C. de Pedraza y a fr. C. de Almazán*, Mexico, le 13/11/1537, dans *ZUM/C*, p 83.

39.*C. de fr. B. de Las Casas y de fr. a. de Valdivieso al principe*, Gracias a Dios, le 25/10/1545, dans *CDI*, t. 1, p. 26. La situation semble identique au Pérou (*C. de C. Vaca de Castro al emperador*, Cuzco, le 24/11/1542, dans *CDI*, t. 2, p. 492).

40.*MEND*, III-14, p. 216-217 ; *VET/T*, 4e partie, *Crónica*, I-2, p. 3.

41. C. Gibson, *Los Aztecas, op. cit*., p. 441 ; *PG*, p. 313 ; W. Borah, S. F. Cook, *The Indian, Population of Central Mexico 1531-1610,* Berkeley, UCP, 1960, p. 61 et 67.

42.*MOT/H*, II-1, p. 218 ; *Pro. del marqués del Valle contra Nuño de Guzmán*, Mexico, 14/02/1531-31/05/1532, dans *HCW,* p. 102, 104 et 114 ; G. Espinosa Spínola, *op. cit.,* p. 188 ; *PG*, p. 142 ; H. Martínez, *Tepeaca en el siglo XVI*, Mexico, CIESAS, 1984, p. 59.

43.*JIM*, p. 65 ; AHN, div., indias, 22-17, *C. de fr. J. de Tastera al emperador*, Huexotzingo, le 6/05/1533, fol. 2r.

44.*C. de Cortés al emperador*, Tenochtitlan, le 15/10/1524 dans *COR*, p. 213 ; *MOT/H*, III-2, p. 291 et III-16, p. 375-378 ; *C. de a. de Estrada y R. de Albornoz a la Audiencia*, Mexico, le 18/02/1526, dans *ENE*, t. 1, p. 94 ; Zapata Y Mendoza, *Historia cronológica de la noble ciudad de Tlaxcala,* Tlaxcala/Mexico, Universidad autónoma de Tlaxcala/CIESAS, 1995, p. 105. Les franciscains édifient plus tard le couvent de l'Ascension-de-Notre-Dame. Il est achevé en 1540 (*MOT/H*, III-16, p. 379).

45.*C. de Zumárraga al emperador*, Mexico, le 27/08/1529, dans *ZUM/JGI*, t. 2, p. 222.

46. Tapia, *op. cit*., p. 93 ; *DUR*, t. 2, *Historia*, 55, p. 418-419 ; Acosta, *Histoire, op. cit*., VII-26, p. 371.

47.*DDC*, chap. 128. Axayacatzin Xicotencatl, le fils de Xicotencatl l'ancien, se range du côté des Aztèques contre les Espagnols. Il paiera de sa vie cette prise de position. Il sera pendu sur ordre de Cortés à Texcoco (*MC/H*, II-7, p. 227 ; *MC/D*, p. 171).

48.*Cuarta rel. anónima de la jornada que hizo Nuño de Guzmán*, dans *CD/M*, t. 2, p. 481 ; García del Pilar, *Rel. de la entrada de Nuño de Guzmán*, dans *CD/M*, t. 2, p. 261 ; Sámano, *Rel. de la conquista de los teules chichimecas*, dans *CD/M*, t. 2, p. 263.

49.*C. del cabildo de Huexotzingo al rey*, le 20/04/1571, dans M. Cuevas,*Historia, op. cit*., t. 2, p. 490.

50. P. Lesbre, « Les enjeux d'un mariage chrétien en Nouvelle-Espagne », *Caravelle*, 73, 1999, p. 42-43. Le souverain de Texcoco, Nezahualcoyotl (1402-1472), composait des poésies. L'un des quatre conseils de gouvernement de Texcoco, le conseil de musique, réunissait les artistes, les poètes et les rhéteurs (*IXT*, t. 1, *Rel. sucinta*, p. 406 ; *TORQ*, t. 1, II-41, p. 146-147).

51.*IXT*, t. 1, *Compendio histórico*, p. 480-481 et 485-486 ; Cabeza de Vaca, *op. cit.*, 5, p. 83.

52. I. O. Romero, *op. cit*., p. xlvii.

53. Pomar,*op. cit*., p. 5. Avant la Conquête, les six seigneuries voisines (Acolman, Tepetlaoztoc, Huexotla, Coatlichan, Chiauhtla et Tezayuca) dépendaient directement de Texcoco (*PG*, p. 311).

54.*MOT/H*, II-1, p. 218 et 222 ; *C. de Cortés al emperador*, Mexico, le 11/09/1526, dans *COR*, p. 289 ; *MEND*, III-29, p. 248 et III-42, p. 285.

55.*MOT/H*, II-5, p. 237-238 et II-7, p. 252 ; *MEND*, III-42, p. 285-286, V-1re partie-37, p. 654-656 et V-1re partie-39, p. 660.

56.*C. de fr. P. de Gante a los padres y hermanos de la provincia de Flandes*, Mexico, le 27/06/1529, dans *BM*, p. 104 ; *Lettre de fr. V. de Santa María à l'évêque d'Osma*, 1528. Trad. de l'espagnol dans *ZUM/JGI*, t. 1, p. 54.

57.*MEN*, I-5, p. 20 ; *MEND*, IV-1, p. 365 ; *DP,* I-4 et II-25. Peter Gerhard place la fondation de Coyoacan en 1528 (*PG*, p. 101).

58.*C. de Cortés al emperador*, Texcoco, le 10/10/1530, dans *COR*, p. 302-303. Cortés a obtenu du roi l'autorisation de se lancer dans l'exploration du pacifique et de construire une flotte (*Capitulación de la reyna*, Madrid, le 27/10/1529, *DCOR*, t. 3, p. 78 ; *P.R.*, Madrid, le 5/11/1529, *DCOR*, t. 3, p. 86-87 ; *C.R.*, 1531, dans *CED/P*, fol. 41v).

59.*C. de Cortés a su padre*, Mexico, le 26/09/1526, dans *DCOR*, t. 1, p. 419-420 ; *Memorial de peticiones de Cortés al emperador*, Mexico, le 25/07/1528, dans *DCOR*, t. 3,p. 22 ; *C.R.*, Barcelone, le 6/07/1529, dans *CED/P*, fol. 66r-66v.

60. Cortés, *Cuarta c.-rel. al emperador*, Mexico, le 15/04/1524, dans *COR*, p. 180-183 ; Fernández de Oviedo y Valdés, *op. cit*., t. 4, XXXIII-49, p. 243.

61.*PG*, p. 212.

62. Cortés, *Cuarta c.-rel. al emperador*, Mexico, le 15/04/1524, dans *COR*, p. 185 et 190-192 ; *Una repuesta de a. Pérez*, Mexico, le 6/03/1539, dans *DCOR*, t. 2, p. 63 ; *C.R.*, Barcelone, le 20/04/1533, dans *CED/P*, fol. 83r ; *PG*, p. 213.

63. C. Bermúdez Plata, *Catálogo de pasajeros a Indias durante los siglos xvi, xvii y xviii,* Séville, CSIC, 1930-1946, t. 2, p. 218 ; PG, p. 356.

64.*C. de F. de Herrera*, Antequera, le 24/07/1529, dans Gay, *op. cit*., p.166 ; *MEN*, I-6, p. 23 ; AGN, inq., 37-8, *Contra d. Domingo, d. Francisco y d. Juan*, 1544-1546, fol. 103v et 114v ; AGN, inq., 37-continuación del 10, *Del pro. que se hizo contra d. Domingo*, 1545-1546, fol. 261r ; *BUR/G*, t. 2, 40, p. 3. Etla est un des vingt deux villages concédés à Cortés par l'empereur en 1529 (*C.R.*, Barcelone, le 6/07/1529, dans *CED/P*, fol. 66r-66v).

65. AHN, div., indias, 22-16, *C. de fr. M. de Valencia y otros religiosos al emperador*, Tehuantepec, le 18/01/1533, fol. ; *MOT/H*, III-5, p. 304-306.

66. Gay, *op. cit*., p. 182.

67. AGN, mercedes, 2, *Mandamiento del virrey,* Mexico, le 2/10/1543. Pub. dans *BAGN*, VI-1, 1935, p. 21-22.

68. *GRI*, I-30, p. 113 et II-9, p. 168-169 ; *C.R.*, Talavera, le 16/08/1541, dans *CED/C*, p. 181 ; *PG*, p. 214 ; AGN, mercedes, 1-423, *Licencia*, 1542, fol. 198 ; AGN, inq., 1a-I-11, *C. del Lic. Barrios al señor obispo,* Moyutla, le 13/12/1540, fol. 20r ; *C. de D. Ramírez al principe*, Ocelo Amatl, le 24/03/1553, dans *ENE*, t. 7, p. 9.

69. *GRI*, II-9, p. 168 ; *C. de D. Ramírez al principe*, province de Meztitla, le 17/08/1553, dans *ENE*, t. 7, p. 56.

70. *GRI*, II-16, p. 192, II-17, p. 204 et II-30, p. 113.

71. R. Ricard, *La conquête, op. cit.*, p. 82.

72. Las Casas, *Suplica al Consejo*, 1555, dans *CAS*, t. 5, p. 450-451.

73. G. Baudot, « Introducción », dans Olmos, *op. cit.*, p. XVII.

74. AHN, div., indias, 24-24, *C. de fr. A. de Olmos al emperador*, Mexico, le 25/11/1556, fol. 1v ; Las Casas, *Suplica al Consejo*, 1555, dans *CAS*, t. 5, p. 450-451 ; *C.R.*, Valladolid, le 6/08/1555, dans L. Gómez Canedo, *Evangelización, op. cit.*, p. 252-253 ; AGI, gob., A. Mex., 168, *C. de P. Fernández Canillas y de R. Rengel al emperador*, Tampico, le 25/04/1557, dans *ENE*, t. 8, p. 134.

75. *MEND*, III-57 et 58, p. 333 et suiv. et V-1re partie-35, p. 649-650 ; *C. de fr. J. de San Román a Ovando*, Mexico, le 16/03/1571, dans *RZ*, t. 1, p. 168 ; López de Velasco, *op. cit.*, p. 103. López de Velasco place la maison de Chapulhuacan dans la Huastèque mais c'est en pays otomi.

76. *MOT/H*, II-10, p. 261 et 263 ; *MEND*, III-54-55, p. 323 et 327 ; *C. de fr. M. Navarro al marqués de Falces*, novembre 1567, dans *CDR*, p. 64-65 ; *Rel. de fr. M. Navarro para el virrey*, 1568, dans *CDR*, p. 60 et 63-64 ; *C. de fr. M. Navarro al virrey*, Tlaquiltenango, le 14/12/1568, dans *CDR*, p. 57 ; *TORQ*, t. 3, XIX-10, p. 328 ; *VET/T*, 4e partie, *Crónica*, I-6, p. 19. Visiblement, les abandons auraient pu être plus nombreux. Le marquis de la Vallée évoque 24 ou 25 couvents menacés (*C. del marqués del Valle al rey*, Mexico, le 10/10/1563, dans *CD/M*, t. 7, p. 321).

77. AHN, div., indias, 24-30, *C. de fr. D. de Santa María al Consejo de Indias*, Yanhuitlan, le 24/01/1558, fol. 1r ; *C. del marqués del Valle al rey*, Mexico, le 20/02/1564, dans *ENE*, t. 10, p. 12-13.

78. *Rel. de fr. M. Navarro para el virrey*, 1568, dans *CDR*, p. 63-66 ; *GRI*, III-11, p. 266-267.

79. *MEND*, III-57-59, p. 333 et suiv. ; *BAS*, I-3, p. 57 ; A. Rubial García, *op. cit.*, p. 119 ; *GRI*, III-19, p. 289.

80. *C.R.*, Aranjuez, le 4/03/1561, dans *DI/GG*, p. 460-461 ; AHN, div., indias, 24-50, *C. de fr. A. de la Coruña al rey*, Mexico, le 10/07/1561, fol. 1 ; *BAS*, I-1, p. 29.

81. *Instrucción del virrey*, le 20/06/1558, dans *ENE*, t. 8, p. 218.

82. *Rel. de A. López*, Tlalchichulpa, le 4/11/1569, dans *DES*, p. 157.

83. AHN, div., indias, 24-34, *C. de fr. D. de Santa María al rey*, Mexico, le 20/06/1558, fol. 1r ; *Rel. del monasterio de Xonacatepec*, Xonacatepec, le 29/03/1571, dans *REL*, p. 116 ; *GRI*, I-11, p. 51.

84. *C. del arzobispo al Consejo de Indias*, Mexico, le 15/05/1556, dans *ENE*, t. 8, p. 72 ; *C. de Montúfar al rey*, Mexico, le 15/08/1559, dans *ENE,* t. 8, p. 248. AGI, gob., A. Mex., 68, ramo 21-

51, *C. de J. Valderama al rey*, Mexico, le 24/02/1564, fol. 1v.

85. AHN, div., indias, 24-1, *C. de fr. A. de Moguer al Consejo de Indias*, Mexico, le 10/12/1554, fol. 1r.

86. MNAM, GO, 11, *A. de C. del orden de S. Domingo*, 14/01/1560, fol. 16r ; MNAM, GO, 11, *A. de C. del orden de S. Domingo*, le 5/01/1561, fol. 26v ; *C. del arzobispo al rey*, Mexico, le 15/08/1558 ou 1559, dans R. Ricard, *Études, op. cit.*, p. 105 ; AHN, div. indias, C. de A. de Moguer al consejó de Indias, Mexico, le 10/12/1554, fol. 1r-1v.

87.*MOT/H*, III-1, p. 274.

88.*C. de Zumárraga*, Mexico, le 20/10/1530, dans *CED/C*, p. 61.

89.*C. de D. Pardo al contador R. de Albornoz*, le 18/03/1531, dans *ENE*, t. 2, p. 33. Tilantongo compte un prêtre séculier vers 1532 (*PG*, p. 201).

90. AGN, inq., 30-10, *Pro. contra Cristóbal y su mujer y Martín,* 1539, fol. ; AGN, inq., 212-7, *Pro. Contra d. Pedro e contra Anton,* 1540, fol. 30r-30v ; AHN, div., indias, 22-21, *C. de Zumárraga*, Mexico, le 19/11/1537, fol. 1. En 1536, Zumárraga reçoit la faculté de nommer aux cures (*C.R.*, Madrid, le 26/05/1536, dans *ZUM/JGI*, t. 4, p. 73).

91.*C. de Zumárraga al emperador*, Mexico, le 17/04/1540, dans *ZUM/JGI*, t.3, p.199 ; *C. de Zumárraga al emperador*, Valladolid, 1533, dans *DI/CUE*, p. 25 et 36.

92.*C.R.*, Madrid, le 22/04/1535, dans *DI/GG*, p. 409 ; *C. P. de 1555*, dans *CON,* fol. 134.

93.*MEND*, IV-3, p. 370 ; *ACM*, le 22/04/1560, VI, p. 399 ; *ACM*, le 9/09/1566, VII, p. 295. Iztapalapa dépend du conseil municipal de Mexico et ne revient à la couronne qu'en 1582 (*PG*, p. 178).

94.*C.R.*, Madrid, le 22/04/1535, dans *DI/GG*, p. 409.

95.*C. de los obispos al rey*, Mexico, 1540, dans *ENE*, t. 4, p. 11.

96.*Descripción geográfica del distrito del obispado de Tlaxcala*, mediados del siglo XVI, *BaGn*, X, 1939, p. 435 et suiv. ; *El distrito y pueblo que tiene el obispado de Tlaxcala*, vers 1570, dans *REL*, p. 1-30. Nous ne sommes pas renseignés dans les sources sur ces antonins. Quelles sont leurs actions ? Quelle est leur vision des Indiens ? Nous n'en savons malheureusement rien. Qui sont-ils ? Apparemment, les membres de cet ordre très proche des franciscains sont peu nombreux. Il pourrait s'agir ici de chanoines réguliers car certains ordres placés sous le patronnage de saint Antoine ont ce statut (G. Duchet-Suchaux, M. Duchet-Suchaux, *Les ordres religieux. Guide historique,* Paris, Flammarion, 1993, p. 21 ; A. Gerhards, *Dictionnaire historique des ordres religieux,* Paris, Fayard, 1998, p. 56). Est-ce le cas ici ? L'imprécision des sources ne nous permet pas d'en dire davantage. On sait qu'il existe un ermitage de saint Antoine à Mexico en 1530. L'archevêque de Mexico Montúfar obtient d'en faire une église par la suite. Elle est parrainée par l'antonin fray Agustín del Espiritu Santo (*ACM,* le 9/01/1530, II, p. 30 ; *Carta de Montúfar al rey,* Mexico, le 20/04/1570, dans *ENE,* t. 11, p. 89-90 ; Chimalpahin, *Diario,* dans J. de Durand-Forest, *L'histoire, op. cit.,* t. 1, p. 73-74).

97.*Lista de los clérigos de México*, Mexico, le 17/11/1569, dans *DES*, p. 317-399 ; *C. de Moya de Contreras al rey*, Mexico, le 24/03/1575, dans *CDI*, t. 1, p. 195 et suiv. ; *Rel. de la gente que hay en todo este obispado de Oaxaca*, 1571, dans *REL*, p. 85 et suiv. ; *Informe del cabildo eclesiástico de Guadalajara*, Guadalajara, le 17/09/1569, dans *CD/M*, t. 2, p. 284 et suiv. ; *Rel. y memoria*, dans *REL*, p. 30-49.
98. AGI, jus., 1012-3, ramo 6, *C. de Montúfar a la Audiencia*, Mexico, 1558, fol. 1r ; AGI, jus., 1012-3, ramo 6, *Inf.*,Tula, le 13/01/1558, fol. 20v ; *C.R.*, El Pardo, le 21/10/1559, dans *DI/GG*, p. 453-454 ; AGI, jus., 1013-2, ramo 5, *C. del arzobispo de Mexico*, Mexico, fol. 9r-9v ; *TORQ*, t. 1, V-21, p. 638-639.
99. AGI, escribanía de cámara, serie 33, 380A, *Inf. de J. Rodríguez*, le 16/11/1562 ; *C.R.*, Aranjuez, le 21/10/1559, dans *DI/GG*, p. 452-453 ; AGI, gob., A. Mex., 358-4, *C. de cabildo eclesiástico de Antequera*, Antequera, le 3/04/1562, fol. 1r et 4r.
100.*Rel. de la provincia del S. Evangelio*, vers 1569-1570, dans *Códice franciscano, op. cit*., p. 15 ; *C. del cabildo de Huexotzingo al rey*, le 20/04/1571, dans M. Cuevas, *Historia, op. cit*., t. 2, p. 490.
101. AHN, div., indias, 24-32, *C. de fr. F. de Toral al Consejo de Indias*, Mexico, le 25/05/1558, 2 fol..
102.*C. de Quiroga al rey*, Mexico, le 15/02/1561, dans *ENE,* t. 9, p. 121-122 ; *C. de L. de Anguis al rey*, Mexico, le 20/02/1561, dans *DI/CUE*, p. 261 ; AGN, inq., 89-17, *Inf. contra ciertos clérigos de la ciudad de San Salvador,* Honduras, 1580. Pub. dans *BAGN*, V-2, 1934, p. 174-203.
103. AGI, gob., A. Mex., 358-3, *C. del cabildo eclesiástico de Antequera*, Antequera, le 3/04/1562, fol. 3r-3v, 7r-7v et 12v-13r ; AGI, gob., A. Mex., 358-10, *C. del cabildo eclesiástico de Antequera*, Antequera, le 3/04/1562, fol. 2r-2v et 8r ; *BUR/G*, t. 2, 41, p. 13 ; *BUR/P*, 12, p. 100 ; *Men*, III-33, p. 268.
104.*C. de fr. J. de Mendieta a fr. F. de Bustamante*, Toluca, le 1/01/1562, dans *CD/M*, t. 2, p. 543.
105.*C.R.*, Valladolid, le 7/09/1543, dans *BUR/G*, t. 1, 25, p. 301-302 ; *C.R.*, Valladolid, le 1/09/1548, dans *Men*, III-3, p. 153 ; *C. de J. Valderrama al rey*, Mexico, février-mars 1564, dans *DHMC*, t. 7, p. 43 ; *ACT*, le 14/04/1567, dans *ACT/ABL*, p. 122 et suiv.
106. AGI, gob., A. Mex., 19, ramo 1, D. 20b, *C.R.*,Valladolid, le 30/03/1557 ; *C.R.*, Valladolid, le 23/05/1559, dans *RLI*, t. 1, I-13-2, p. 95 ; *C.R.*, Valladolid, le 23/05/1559, dans *RLI*, t. 1, I-15-11, p. 134 ; *Auto del Consejo de Indias*, Tolède, le 21/05/1561, dans *CED/E*, t. 1, p. 155-156 ; *Auto del Consejo de indias*, Madrid, le 1/07/1561, dans *CED/E*, t. 1, p. 56-157 ; *C.R.*, Madrid, le 9/08/1561, dans *CED/E*, t. 1, fol. 153-157 ; AGI, gob., A. Mex., 357, *Ordenanzas del obispo de Oaxaca*, Yanhuitlan, le 30/03/1547, fol. 1v ; *C. P. de 1565*, dans *CON,* fol. 200.
107. « *para que ayuden a un buen clérigo que ha bautizado cantidad de indios* » AGI, gob., A. Mex., 19-21, *C. de L. de Velasco al rey*, Mexico, le 30/09/1558, fol. 2v ; *Rel. de la provincia del S. Evangelio*, vers 1569-1570, dans *Códice franciscano, op. cit*., p. 25.
108.*Rel. de la provincia del S. Evangelio*, vers 1569-1570, dans *Códice franciscano, op. cit.*, p. 26 ; *Memoria de Tlapa*, Tlapa, le 26/03/1571, dans *REL*, p. 105.

109.*C. de fr. J. de San Román a Ovando*, Mexico, le 16/03/1571, dans *RZ*, t. 1, p.168 ; *C. de fr. A. de la Vera Cruz*, Mexico, le 15/03/1575, dans *RZ*, t. 1, p. 169.
110. AGN, BN, 775-14-6, *Provisión de Montúfar*, le 12/11/1556, pas de n° de fol. ; AGN, BN, 775-14-5, *Provisión de Montúfar*, le 31/06/1558, pas de n° de fol. ; *Rel. de Tlacotlalpa*, le 18/02/1580, dans *RG*, t. 5-2, *Tlaxcala*, p. 286 ; *Rel. de Tlacotlalpa, villa de Tuztla*, le 22/02/1580, dans *RG*, t. 5-2, *Tlaxcala*, p. 294.
111.*Rel. verdadera hecha por el prior fr. B. de la Vera Cruz*, Chiauhtla, le 18/02/1571, dans *REL*, p. 109-115.
112.*Instrucción al comendador frey n. de Ovando*, Grenade, le 16/09/1501, dans *CD/H*, t. 1, p. 5 ; *Instrucción para el gobernador y los oficiales sobre el gobierno de las Indias*, Alcala-de-Henares, le 20/03/1503 et Saragosse, le 29/03/1503, dans *CD/H*, t. 1, p.9.
113.*C.R.*, Valladolid, le 9/10/1549, dans *CD/H*, t. 1, p. 260-261 ; *C.R.*, Valladolid, le 3/10/1558, dans *CED/P*, fol. 203r-203v ; *C.R.*, Tolède, le 19/02/1560, dans *Ced/P*, fol. 208v ; *instrucción a la audiencia de México*, Valladolid, le 3/10/1568, dans *CDHA*, p. 75-76 ; *C.R.*, El Escorial, le 4/11/1568, dans *CDHA*, p. 77-78 ; *C.R.*, Valladolid, le 3/10/1558, dans *CED/P*, fol. 203r-203v ; *C.R.*, Tolède, le 19/02/1560, dans *CED/P*, fol. 208v.
114.*Instrucción de Zumárraga a fr. J. de Osegura y a fr. C. de Almazán*, dans *DI/CUE*, p. 490 ; *Jun. E. de 1546*, dans *JUN*, p. 318 ; *C. de fr. P. de Gante al emperador*, Mexico, le 15/02/1552, fol. 2v ; *C. de fr. T. Motolinia al emperador*, Mexico, le 15/05/1550, dans *DI/CUE*, p. 166 ; *Rel. de fr. D. de la Anunciación acerca del tributo*, Chimalhuacan, le 20/09/1554, dans *DI/CUE*, p. 240 ; *C. P. de 1555*, dans *CON,* fol. 147-148 ; AHN, div., indias, 24-49, *C. de los provinciales al rey*, Mexico, le 25/02/1561, fol. 2v ; AHN, div., indias, 24-51, *C. de fr. J. de San Francisco al rey*, Mexico, le 20/07/1561, fol. 2v ; *C. de fr. J. de Mendieta a fr. F. de Bustamante*, Toluca, le 1/01/1562, dans *CD/M*, t. 2, p. 538-540 ; Valadés, *op. cit*., 4e partie-12, p. 437.
115.*C.R.*, Valladolid, le 3/10/1558, dans *CD/a*, p. 70-71 ; *ACM*, le 11/11/1555, VI, p. 195.
116.*Real instrucción a D. Colón*, Valladolid, le 3/05/1509, dans *CD/H*, t. 1, p. 19 ; AHMP, *ACP*, le 9/12/1560, 8-145, fol. 117v.
117. J. Pérez, *L'Espagne de Philippe II,* Paris, Fayard, 1999, p. 216-221.
118. AGI, gob., A. Mex., 323, *C. de los oficiales reales al rey*, Mexico, le 25/07/1551, fol. 1v ; AGN, mercedes, 3, *Nombramiento*, Mexico, le 24/04/1551, fol. 353v-354r.
119. AGI, gob., A. Mex., 1254-4, *C. de L. de Velasco al rey*, Mexico, sans date, fol. 236r.
120. P. Gerhard, « Congregaciones de indios en Nueva España ante de 1570 », *Historia mexicana*, XXVI-3, 1977, p. 353 et 385-386.
121.*Ibid*., p. 363.
122.*P.R.*, Valladolid, le 13/02/1544, dans *CD/H*, t. 1, p. 229 ; *C.R.*, Valladolid, le 17/10/1544, dans *CED/E*, t. 4, p. 285-286.
123.*C. de J. Valderrama al rey*, Mexico, février-mars 1564, dans *DHMC*, t. 7, p. 47 ; *C. de V. de Puga al rey*, Xochimilco, le 28/02/1564, dans *PRT*, p. 292 ; *ACT*, le 12/01/1560, dans *ACT/ABL*,

p. 105.
124. AHN, div., indias, 24-51, *C. de fr. J. de San Francisco al rey*, Mexico, le 20/07/1561, fol. 2v.
125.*Rel. de algunas cosas tocante a religiosos de Nueva España*, dans *DHMC*, t. 7, p. 199. Le choix du site d'implantation d'un couvent doit être approuvé par le vice-roi (*C.R.*, Madrid, le 27/10/1535, dans *CED/E*, t. 1, p. 143-144), probablement pour éviter tout abus de main d'œuvre.
126.*Aprobación de la elección de los alcaldes*, 1551, dans *SI/R*, p. 84-85 ; *Comisión a A. de Santiago*, le 2/05/1552, dans *VR/PG*, p. 104 ; *Prorogación de la comisión*, le 22/09/1552, dans *VR/PG*, p. 112.
127.*Comisión a Josepe de San Francisco*, Mexico, le 27/01/1553, dans *VR/PG*, p. 117 ; *Rel. de fr. D. de la Anunciación acerca del tributar de los Indios*, Chimalhuacan, le 20/09/1554, dans *DI/CUE*, p. 241.
128. P. Gerhard, « Congregaciones de indios en Nueva España ante de1570 », *Historia mexicana*, XXVI-3, 1977, p. 360 ; *Rel. de la provincia del S. Evangelio*, vers 1569-1570, dans *Códice franciscano, op. cit*., p. 25.
129.*Orden al gobernador y alcaldes de Taxiaco*, Mexico, le 3/01/1553, dans *VR/PG*, p. 526 ; *Comisión a A. Carrillo corregidor de Tamazula,* Mexico, le 12/01/1551, dans *VR/PG*, p. 596 ; *Orden al alcalde mayor de Colima*, Mexico, le 23/07/1553, dans *VR/PG*, p. 603 ; *Orden al alcalde mayor de Colima*, Mexico, le 16/09/1553, dans *VR/PG*, p. 603.
130. P. Gerhard, « Congregaciones de indios en Nueva España ante de 1570 », *Historia mexicana*, XXVI-3, 1977, p. 359.
131.*Orden al gobernador, alcaldes y principales de Cuauhtinchan*, le 16/01/1553, dans *VR/PG*, p. 266 ; *Anales de Tecamachalco, op. cit*., p. 35-36 ; *El Libro de los guardianes, op. cit*., p. 47, 49 et 51. Sur Alameda voir *MEND*, V-1re partie-36, p. 654.
132. BNF, ms orientaux, mex 75, *Une émeute parmi les indigènes de Iztacmaxtitlan*, 1564, fol. 21 et 23r-23v.
133. W. Borah, *op. cit*., p. 37-38 ; S. F. Cook, W. Borah, *The Indian population of Central Mexico, op. cit.,* p. 1.
134. P. Ragon, *Les Indiens de la Découverte,* Paris, L'Harmattan, 1992, p. 124.
135.*Diccionario de historia eclesiástica de España*, Madrid, CSIC, 1973, t. 2, p. 683 et 725 ; J.-P. Dedieu, *L'Espagne de 1492 à 1808,* Paris, Belin, 1994, p. 74.

Chapitre VI. L'investissement personnel des missionnaires : aimer, protéger, comprendre

---

1 La qualité de la conversion et de l'encadrement religieux des Indiens dépend des individus qui ont la charge des communautés. Aussi convient-il que les clercs soient exemplaires. Ils doivent être attentifs et soucieux des âmes qui leur sont confiées. C'est une préoccupation de la monarchie qui se vérifie dans son choix des observants. L'attention des religieux pour les Indiens se manifeste de multiples façons et dans de nombreux domaines mais elle n'est pas toujours dénuée d'intérêt et recèle une part d'ambiguïté.

Le modèle des bons pères

2 Les religieux entendent gagner la confiance des Indiens pour les amener à la foi chrétienne par leur humilité. L'idéal de pauvreté est à la base même des ordres mendiants et le mouvement de réforme franciscain dont les Douze sont les héritiers en Nouvelle-Espagne a su le réaffirmer avec force. Les franciscains veulent croire que c'est leur exemple qui leur a ouvert les cœurs des Indiens [1], et leur chagrin à la mort de Juan de Perpiñan ou de celle de Pedro de Gante en serait le signe intangible. Un certain nombre de frères auraient reçu un hommage appuyé des communautés qu'ils avaient

évangélisées jusqu’à connaître un véritable culte de leur part à leur mort [2]. Les Indiens de Tecamachalco montrent leur attachement à la figure du franciscain Francisco de Toral dans leurs annales. Il est resté longtemps auprès d’eux et a su gagner leur cœur. Toral vient à Tecamachalco en 1543 en compagnie d’Andrés de Olmos et d’Alonso Talaverano pour suppléer les frères arrivés quelques années plus tôt. La région est mal évangélisée en raison principalement de la difficulté de la langue popoloque. Toral s’attelle à cette tâche, il apprend rapidement le nahuatl et le popoloque. Il est gardien du couvent de 1548 à 1551, puis à nouveau de 1556 à 1558. Les *principales* de Tecamachalco vont à sa rencontre le 19 juin 1565, alors que, désormais évêque du Yucatan, il se rend à Mexico. Sa mort, le 30 mars 1571, donne lieu à de nombreuses cérémonies à Tecamachalco à la fin du mois d’avril [3]. Il faut dire qu’il a su s’intéresser à la vie du village.

3 Les franciscains veulent croire à un attachement particulier des Indiens à leur égard. Ils racontent pour étayer leur propos comment les Indiens se sont mobilisés pour les empêcher de partir quand ils envisageaient d’abandonner un couvent ou une doctrine : à Cuauhtitlan, Cholula et Xochimilco en 1538, à Cuauhtinchan en 1554, à Teotihuacan en 1557, à Xalatzingo, et à Tlatlauhquitepec en 1564, et à Tehuacan en 1568 [4].

4 Il convient de regarder les choses de plus près. Quelle est la part des affections et quelle est celle des intérêts ? Les Indiens qui se mobilisent lors du départ annoncé des franciscains n’appartiennent pas à n’importe quel village. Cuauhtitlan, Cholula et Xochimilco figurent en 1558 parmi les plus anciennes fondations de l’ordre séraphique en Nouvelle-Espagne. Les Indiens ont eu le loisir de nouer des liens forts avec leurs évangélisateurs [5]. Les franciscains ne peuvent cependant accéder à leur requête car ils sont trop peu

nombreux en Nouvelle-Espagne. Le pape sauve la situation en autorisant le départ de religieux des provinces européennes : il est ainsi question de l'envoi de cent vingt religieux par l'empereur. Finalement, seuls quarante religieux viennent en 1544 [6].

5 Dans le cas de la fermeture du couvent de Tehuacan en 1568, la réaction des Indiens est redoutée et le provincial demande aux religieux de quitter les lieux discrètement. Mais le secret est éventé et les *principales* du village séquestrent le religieux chargé d'organiser le départ du couvent. Ils interviennent auprès des anciens gardiens du couvent pour obtenir le maintien de la présence franciscaine. Finalement, ils se résolvent à libérer le religieux. Cependant, quand Juan de Ocaña, un frère de la province du Guatemala se rendant à Mexico, s'arrête à Tehuacan, ils le séquestrent à son tour. Le prêtre séculier du village avertit l'évêque de Tlaxcala de la situation. Jorge Cerón, *alcalde mayor* de Tepeaca, est envoyé sur les lieux. Les Indiens fuient dans la montagne avec leur otage. Cerón réussit à les trouver et les punit sévèrement : certains sont fouettés, d'autres condamnés à l'exil. Le docteur Villalobos qui préside l'Audience en l'absence du vice-roi, touché par le désarroi des Indiens, demande finalement aux franciscains de ne pas abandonner ce village. Vers 1570, le couvent franciscain de la Conception-de-Notre-Dame de Tehuacan compte quatre religieux dont deux prêtres [7]. Dans le traitement de cette affaire, l'importance de l'activité économique de Tehuacan – les mines de sel –, a peut-être décidé le pouvoir à trouver une solution pour calmer les Indiens. Le sel de la région de Tehuacan alimente en effet un commerce important vers Hueytlalpa, Tepeaca et vers Xonotla et Tetela à plus de quarante lieues [8].

6 Quand les couvents ou les doctrines sont rétrocédés à d'autres ordres, cela amène des conflits avec les Indiens qui, refusant les

nouveaux religieux, réclament le retour des anciens évangélisateurs. Cuauhtinchan reçoit la visite des franciscains de Tepeaca depuis 1530, peut-être même depuis 1527/1528. Ils interviennent dans les nombreuses affaires de la communauté. En 1532, Cristóbal de Zamora joue les bons offices pour régler les différents à propos des délimitations des territoires de Cuauhtinchan et de Tecalco en conviant à Tepeaca, les chefs de Cuauhtinchan, de Tecalco, de Tepeaca, de Tecamachalco et de Quecholac. En 1538, Juan de Ribas assiste à une nouvelle réunion [9]. Cela conduit à un fort attachement des Indiens aux franciscains. En 1554, le provincial des dominicains, Bernardo de Alburquerque, demande aux religieux de l'ordre séraphique la permission de fonder un couvent à Cuauhtinchan. Le provincial des franciscains, Juan de San Francisco, confronté à des problèmes d'effectifs, cède alors la place aux dominicains. Les *principales* et les *macehuales* ne l'entendent pas ainsi. Ils préfèrent aller à Tepeaca et à Tecalco écouter la messe. Certains Indiens s'établissent même à Tepeaca définitivement. À Cuauhtinchan, les Indiens mènent la vie dure aux dominicains, refusant de leur donner de l'eau ou de quoi manger et se détournant de leur chemin. Finalement, les franciscains réinvestissent le site et y construisent un couvent. Le *Libro de los guardianes de Cuauhtinchan* place la construction du couvent et l'arrivée du premier gardien, Juan de Alameda, en 1555 [10].

7 On objectera à cette vision franciscaine de l'attachement des Indiens à leur ordre qu'il n'est pas leur exclusivité. Le chroniqueur augustin Juan de Grijalva raconte ainsi que les Indiens de Chilapa craignent de la même façon le départ définitif des augustins en 1534 alors que les frères ne partent que pour assister au chapitre à Mexico [11]. Il apparaît, plus largement, que les Indiens n'aiment pas bousculer leurs habitudes. Le changement de pasteur perturbe les

communautés qui entrent dans le christianisme car elle leur ôte leurs repères. Ainsi, les Indiens de Tacubaya, sujets de Coyoacan, continuent de suivre les offices et d'écouter la doctrine à Mexico et boudent l'église du couvent de Coyoacan pourtant plus proche. Le vice-roi doit intervenir pour leur ordonner de se rendre au couvent. Les Indiens n'entendent pas qu'on leur indique où ils doivent se rendre [12]. Dans la Mixtèque, les habitants de Xotutla, Tlaxala, Xamatlalco et Almoloya refusent d'aller à Yanhuitlan à plus de dix-neuf lieues de chez eux alors que non loin de là, à environ quatre lieues, à Ecatepec, il y a quatre prêtres pour les écouter et les confesser. Le vice-roi, afin certainement de ne pas refaire la carte des doctrines, ne se soumet pas à leur désir [13].

8 Il semble, dans bien des cas, que les Indiens manifestent une préférence pour un ordre plutôt que pour un autre en fonction de leurs propres intérêts. Les événements de Teotihuacan en 1557 montre les ressorts de leur attitude à l'égard des franciscains. Teotihuacan reçoit la visite des franciscains de Texcoco qui bénéficient pour leur mission de l'appui de don Francisco Verdugo Quetzamamalitzin, cacique de Teotihuacan de 1533 à 1563 [14]. Son testament montre un profond attachement aux religieux franciscains. Il leur confie le soin de prononcer de nombreuses messes. Son attitude est récompensée d'un écu d'armes [15]. Mais en 1557, les franciscains laissent Teotihuacan aux augustins. Ces derniers entendent y construire un couvent. La nouvelle ne réjouit pas les Indiens, ils redoutent la charge d'une telle construction, ils ont déjà contribué à celle d'Acolman et n'en n'ont pas gardé un bon souvenir [16]. Les Indiens décident d'éviter les augustins. Ils ne vont plus à la messe ni écouter la doctrine. Une nuit, des Indiens barbouillent les fresques des saints du portail de l'église du couvent, un saint Nicolas et un saint Augustin. Les religieux suspectent Juan

Marín, le portier de l'église. Il est copieusement fouetté. Quelques religieux qui passent dans le village sont alors menacés par les Indiens. Une nuit, les Indiens pénètrent dans le couvent et le saccagent, emportant même les ornements de l'église. Les interventions des autorités civiles ne calment que temporairement les esprits. Les choses s'enveniment entre les Indiens et les religieux et seule une intervention musclée de l'*encomendero* Alonso de Bazán peut éviter que l'affrontement ne bascule dans le drame. La médiation du gardien du couvent franciscain d'Otumba, Juan de Romanones, un homme respecté des Indiens, n'aboutit pas. Les augustins demandent l'arrestation des caciques du village qui animent la résistance. Mais ils échappent systématiquement aux soldats. La situation se dégrade. Les sacrements ne sont plus accomplis et, dit Mendieta, durant cette période soixante personnes moururent sans la confession et vingt enfants décédèrent sans baptême. Cela dure ainsi un an. Une cédule royale vient préciser que l'on ne peut imposer aux Indiens des religieux et le vice-roi demande au provincial des franciscains des frères pour Teotihuacan. Les franciscains construisent un couvent à Teotihuacan en 1563 [17]. L'importance de la zone de Teotihuacan au niveau économique a probablement motivé les nombreuses interventions des autorités. Teotihuacan se consacre en effet à la fabrication de salpêtre. Les bois de la région d'Otumba sont eux aussi consacrés à cette industrie [18]. Il semble bien que l'opposition des Indiens aux augustins tienne plus au fait qu'ils redoutent de construire un couvent somptueux comme en ont l'habitude les augustins qu'à l'attachement particulier aux franciscains.

9 Le changement d'ordre signifie souvent pour les Indiens des charges supplémentaires. Mais ils savent aussi l'apprécier car ils en profitent pour que les nouveaux frères défassent les mariages. Aussi, le

changement d’ordre est dénoncé comme une entrave à l’évangélisation et à l’encadrement des Indiens [19]. Il est possible qu’ils aprécient davantage les franciscains car ils sont plus tolérants que les autres religieux, d’autres diront plus accommodants [20].

10 Finalement, l’attachement des Indiens au christianisme passe par la façon dont les évangélisateurs ont noué la relation avec eux, peu importe leur ordre. Ces liens demeurent parfois forts malgré les années et les distances quand les hommes sont partis ailleurs. Ils figurent, pour la communauté, une mémoire de l’évangélisation. C’est aussi un attachement sentimental. Mais c’est justement par la sensibilité et la relation personnelle que les religieux ont su convaincre les Indiens de rentrer dans l’Église. La christianisation des populations est avant tout une histoire d’individus. Mais cet attachement est d’autant plus fort que les Indiens y trouvent un intérêt.

La protection des Indiens

11 Les religieux entendent aussi s’attirer la confiance des Indiens en assurant leur défense. La réalité des mauvais traitements administrés par les Espagnols n’est plus à démontrer. Les dominicains dénoncent les violences des colons qui prennent le grain, mais aussi les femmes et les filles. Il faut croire que ces pressions ne sont pas si rares puisque certains clercs incitent même les Indiens à se défendre s’ils sont molestés par les colons. Les Indiens qui participent aux campagnes de pacification menées par les Espagnols, se plaignent eux aussi des brimades, des coups et de vexations de toutes sortes et réclament justice [21]. Les mauvais traitements infligés aux Indiens par les gens de passage et les marchands sont fréquents et témoignent en partie d’une insécurité

dans les campagnes. Ils touchent particulièrement les villages sur les grands axes commerciaux ou encore les zones de mines comme Zacatecas. En 1542, Juan Cermeño, *encomendero* de Coatlan (Guerrero), use de cet argument pour obtenir le bâton de juge pour le *calpixqui* du village. La même année, Gutierre de Badajoz et Francisco de Santa María, *encomenderos* de Nespa, Tlacolula et Tecamama informent le vice-roi des mauvais traitements infligés à leurs Indiens par les Espagnols de passage. À Chilapa, en 1552, c'est un métis, Burgueño qui maltraite les Indiens avec la complicité de quelques marchands espagnols [22]. Les temps sont, il est vrai, violents.

12 Cette attitude des Espagnols compromet tout de même l'évangélisation. Pour Cortés, ils ne doivent à aucun prix aller dans les villages d'Indiens au risque de les corrompre. Les Indiens en les voyant mettraient en doute les paroles des religieux dénonçant les vices et prônant les vertus et soupçonneraient que la prédication est une nouvelle forme d'oppression et ne viserait pas à assurer le salut de leur âme. La monarchie attribue aux Espagnols une grande part de responsabilité dans les difficultés de l'évangélisation [23]. Les dominicains sont plus sévères encore en 1549 en écrivant au roi que le comportement violent « est une des principales raisons qui empêchent la conversion des Indiens [...] de nombreux d'entre eux abandonnent terres et maisons [...] et retournent à l'idolâtrie et vivent selon leurs rites anciens [24] ». Cependant, il faut nuancer les choses. Si les mauvais Espagnols font de mauvais exemples de chrétiens et donc limitent les effets des conversions des Indiens, Zumárraga reconnaît que les Espagnols participent parfois pleinement à l'effort des religieux, et sans eux, leur conversion demanderait plus de travail [25].

13 Les Indiens ne sont pas toujours bien considérés par les Espagnols. Que dire en effet de cette pratique des maîtres de Veracruz qui n'hésitent pas à jeter dans le fleuve les corps des Indiens morts sans leur donner une sépulture en 1547. En 1552, le cacique de Tacuba, don Antonio Cortés Totoquihuaztli, déplore le peu de considération des Espagnols pour les Indiens : « Nous paraissons insignifiants aux yeux des Espagnols. » Ailleurs, au Yucatan, le franciscain Jacobo de Tastera a bien du mal à imposer le respect des Indiens aux Espagnols et s'en retourne à Mexico plein de dépit [26].

14 Ces comportements des Espagnols ne sont pas une nouveauté en Amérique, ils sont connus de la monarchie depuis la colonisation des îles. Aussi, afin de prévenir de tels abus en Nouvelle-Espagne, le roi rappelle à travers une abondante législation les droits des Indiens : ils ne peuvent notamment être réduits en esclavage ou porter les fers ou être employés dans les mines [27]. Mais ces ordonnances sont peu respectées. Aussi la protection des Indiens demeure-t-elle nécessaire. Elle est assurée au début par les prélats des ordres franciscain et dominicain puis elle revient ensuite aux évêques Julián Garcés et Juan de Zumárraga [28], des hommes d'expérience dont le roi a éprouvé lui-même la fidélité et les aptitudes. Le dominicain Julián Garcés est le confesseur de l'évêque de Burgos, Juan Rodríguez de Fonseca, le premier président du Conseil des Indes. C'est par ce biais qu'il reçoit l'évêché de Burgos en 1514 puis celui de Tlaxcala en Nouvelle Espagne [29]. Le franciscain Juan de Zumárraga se distingue lors de l'affaire des sorcières de Navarre en 1527, ce qui conduit le roi à lui confier l'évêché de Mexico qui vient d'être crée [30]. Ce sont tous deux des hommes favorables aux Indiens. Garcés fait part de ses fortes convictions dans les possibilités de les faire entrer dans le christianisme. Il pense que l'annonce de la bonne parole est à l'intention de tous. Il voit dans les enfants la promesse du triomphe

de la foi en Nouvelle-Espagne. Leurs prédispositions l’impressionnent et il n’hésite pas à les trouver mieux disposés que ceux des Espagnols [31]. L’homme n’est pas tout d’une pièce. Dans le même temps, il ne veut pas résider à Tlaxcala, la ville indienne, pourtant le siège de son évêché, et préfère s’installer à Mexico [32], en attendant de tranférer le siège l’évêché à Puebla [33]. Mais, progressivement, les prérogatives des protecteurs sont rognées. Zumárraga ne peut qu’infliger de faibles peines aux Espagnols qui maltraitent les Indiens et les cas criminels lui échappent. En 1534, la protection passe au président de l’Audience. En 1542, cette charge revient aux différents évêques dans leur diocèse. Cette protection est mal vue des Espagnols car elle contrarie leurs intérêts, les auditeurs rapportent à l’impératrice que les colons tiennent en horreur les religieux parce qu’ils comptent protéger les Indiens. Dans la pratique, le roi désavoue le protecteur afin de protéger les intérêts de la colonisation. C’est ce qui vaut à Zumárraga d’être convoqué en Espagne dans les années trente [34]. Les religieux défenseurs des Indiens figurent une image désormais classique du XVIe siècle. Il est vrai qu’ils ont beaucoup œuvré pour obtenir du roi de nombreuses lois qui les protègent. Antonio de Ciudad Rodrigo, Francisco de Soto, Francisco de Bustamante, se rendent ainsi en Espagne pour défendre leurs droits. Tant et si bien que Motolinia n’hésite pas à déclarer que si les frères de saint François n’avaient été présents, la situation de la Nouvelle-Espagne serait comparable à celle des îles où il n’y a plus d’Indiens à qui enseigner la parole divine et pour servir les Espagnols [35].

15 Les religieux usent des moyens dont ils disposent pour protéger les Indiens. Ils les accueillent sous leur toit pour les faire bénéficier de la protection du couvent. Ainsi, en 1528, le cacique de Huexotzingo se réfugie au couvent Saint-Michel de Huexotzingo avec sa famille. Les

frères menacent d'excommunication les agents des autorités qui veulent intervenir. À Cholula, le gardien, Alonso Juárez, adopte la même attitude protectrice. Zumárraga leur apporte son soutien. Les membres de l'Audience accusent les franciscains, non pas de protéger les Indiens mais de les soustraire à la justice. Le roi et le pape rappellent que les délinquants doivent être livrés aux autorités civiles [36].

16 Les Indiens leur sont débiteurs de cette protection. Les Indiens se pressent pour servir le franciscain Jacobo de Tastera à son arrivée en Nouvelle-Espagne en 1543. Ils lui construisent des arcs de triomphe, balaient son chemin en jetant des roses et le portent sur une litière. Ils en font leur champion. Il faut dire qu'il promet de les libérer de toute oppression. Cette arrivée dûment mise en scène a le don d'irriter les autorités civiles [37]. Dans une lettre adressée au prince Philippe en 1554, don Esteban de Guzmán et don Pedro de Moctezuma Tlacahuepantli écrivent que « sans l'action des franciscains en leur faveur, ils ne seraient que des esclaves ». Ils leur doivent leur dignité [38].

17 La protection des Indiens s'accompagne d'une grande exigence en matière religieuse de la part des frères qui n'hésitent pas à leur rappeler leurs devoirs de chrétien. Zumárraga est le protecteur des Indiens mais aussi l'inquisiteur. Cette double action de protection et de punition s'inscrit dans une vision assez infantilisante des Indiens. Clercs et laïcs produisent sur ce point un discours identique. Les Indiens sont des enfants qui ont besoin d'une image paternelle pour pouvoir grandir et s'épanouir. La monarchie prête à chaque évêque le pouvoir de les punir « comme un père » pour les délits accomplis depuis qu'ils sont baptisés. « Les Indiens sont comme des enfants qui doivent être aimés et aussi punis », rappelle le vice-roi Antonio de Mendoza. Le franciscain Jerónimo de Mendieta, pour sa part,

présente les religieux comme des pères et des maîtres aimant qui guident les Indiens comme des enfants et les corrigent à l'occasion [39]. Le notaire Luis de Marbán, écrit ainsi en 1581 que les Indiens des mines de Taxco n'ont pas plus d'entendement qu'un enfant de huit ou dix ans [40]. Punir et corriger les Indiens s'avère essentiel non seulement pour les mener dans le droit chemin mais aussi pour assurer l'autorité du pasteur [41].

18 Les Indiens doivent aussi être protégés du mauvais exemple des Espagnols dans le domaine religieux. Assurément, les Espagnols ne sont pas des modèles de bons chrétiens. Ils fréquentent par exemple les jeunes Indiennes. Il faut comprendre que dans un premier temps, les conquistadors sont venus sans leurs épouses et peu de femmes figurent dans leurs rangs [42]. Le roi demande au vice-roi d'obliger les *encomenderos* célibataires à se marier [43]. Les conquistadors se marient finalement mais ils ne sont pas insensibles aux charmes des Indiennes de leurs *encomiendas* [44]. Le concubinage des Espagnols avec des Indiennes est assez fréquent. Le peintre Alonso López vit en concubinage avec une Indienne, Marina, en 1559. Un membre du personnel de l'Hôpital royal des Indiens, Juan Branco, entretient deux Indiennes, Francesca Tepetitlan et Isabel. Le lapidaire Juan Franco a une concubine indienne, Beatriz, qu'il charge par ailleurs de surveiller sa femme légitime [45]. L'ampleur du phénomène se mesure à la lecture des nombreux volumes du fonds *bienes nacionales* des Archives générales de la Nation de Mexico. Ils contiennent des dizaines de procédures contre les Espagnols qui ont des concubines indiennes au début des années soixante-dix [46]. La situation ne se normalise qu'avec le temps. Les autorités religieuses sont particulièrement accommodantes et ne sanctionnent que les excès [47]. Le concubinage n'est pas le seul fait des Indiens et des Espagnols. Des métis ont des concubines indiennes.

19 Les Espagnols ne respectent pas toujours leurs obligations religieuses. Le curé et bénéficier d'Icpatepec, Francisco Alfaro, rapporte en 1530 qu'Alonso Pacheco ainsi que tous ceux de sa maisonnée, parents et familiers, ne se rendent pas à l'église et n'assistent pas aux fêtes de Paques, ce qui pour lui est véritablement le plus mauvais exemple à donner dans cette zone minière de la région de Tlaxcala où vivent de nombreux Indiens. Les croyants sont rappelés à leurs devoirs. En 1547, le conseil municipal de Veracruz promet une amende de vingt pesos d'or de mine à ceux qui n'assisteront pas aux fêtes de Pâques, du Corpus Christi, et de Saint-Jean-de-Notre-Dame. Le corregidor de Tlaxcala est chargé en 1551 de chasser de la province les Espagnols qui sont de mauvais exemples pour les Indiens [48]. Le manque d'attentions chrétiennes est mise parfois sur le compte de l'origine judaïsante des Espagnols. Ainsi, Juan Infante de Barrios explique en 1540 que Gonzalo Bernal, habitant de la Villa de los Valles, n'est pas un bon chrétien et accomplit des actes hérétiques car ses grands-parents ont été brûlés par l'Inquisition en Espagne [49].

20 L'attitude des Espagnols, tant au niveau civil qu'au niveau religieux, conduit à concevoir deux sociétés ou deux républiques séparées, l'une pour eux, l'autre pour les Indiens. Ils ne doivent pas vivre parmi les Indiens. En 1536, il est interdit aux Espagnols de séjourner plus de deux jours dans un village indigène. Un assouplissement se fait par la suite et le délai de séjour est étendu à trois jours. L'importante législation sur ce sujet, sans cesse renouvelée, montre que cette interdiction n'est pas observée [50]. Des Espagnols vivent en fait parmi les Indiens. Luis Álvarez habite à Ximaltepec en 1547, il ne s'entend d'ailleurs pas très bien avec les Indiens. De nombreux Espagnols résident à Tecamachalco en 1553 [51]. Tout le monde ne s'accorde pas sur la question de la séparation des républiques. Le

franciscain Fernando de Arbolancha veut croire qu'Espagnols et Indiens peuvent vivre ensemble [52].

21 D'autres composantes de la société coloniale sont réputées être de mauvais exemples pour les Indiens : les Noirs, les mulâtres et les métis. Il leur est interdit de s'entretenir avec les caciques. Ils risquent de mal les conseiller. Enfreindre cette règle les expose à une amende de dix pesos et à des coups de fouets. Ils ne peuvent résider plus de trois jours dans un village indien. Les Noirs et les mulâtres sont d'autant plus mal perçus qu'ils épousent des Indiennes [53].

L'implication des religieux dans la vie des communautés indigènes

22 Dans leur désir de toucher les Indiens, les religieux tentent de répondre à leurs attentes dans leur vie quotidienne en favorisant de nombreux projets d'aménagement.

23 Ils poursuivent leur idéal de pauvreté en allant vers les plus humbles et les nécessiteux. Ils fondent ainsi des hôpitaux pour les Indiens, alors que les premiers hôpitaux de Nouvelle-Espagne ne s'adressent qu'aux Espagnols. Ils y offrent écoute, aide et assistance. Pedro de Gante pense ainsi attirer les populations et favoriser les conversions et leur perception du christianisme car les valeurs chrétiennes de charité et de souci de l'autre se traduisent ici concrètement par des actes. Il ajoute que c'est aussi un lieu d'échange avec les Indiens [54].

24 À Mexico, les franciscains reçoivent un terrain afin de construire un hôpital pour les Indiens dans l'enceinte de leur couvent et fondent l'hôpital royal de Saint-Joseph-des-Naturels vers 1531. Son existence est brève, il ne fonctionne plus lors de l'installation du collège dans ses murs [55]. Zumárraga fait construire à Mexico l'hôpital de l'Amour-de-Dieu pour les malades contagieux et lui attribue son

encomienda d'Ocuituco. Le roi approuve la cession du village et accepte le patronage de l'établissement qui devient hôpital royal en 1540. L'hôpital est une sincère préoccupation de l'évêque qui lui attribue même les maisons épiscopales en 1545. Le roi demande cependant en 1553 la construction d'un nouvel établissement à Mexico pour les malades et les pauvres [56]. Les grandes cités ont toutes leur hôpital. L'hôpital de l'Incarnation, fondé à Tlaxcala en 1537 par les franciscains, dispose d'une chapelle et a une confrérie. L'hôpital Notre-Dame-de-la-Conception de Puebla répond à une demande des Indiens de la région [57]. Des hôpitaux existent aussi dans les villages du Mexique central (Tecamachalco, Cuauhtinchan, Xocotitlan, Atlacomulco, Chiapa, Tula, Huehuetoca, Ixtlahuaca, Cholula, Xiquipilco, Tepeaca [58]), en Nouvelle-Galice et au Michoacan [59]. Les autorités civiles et religieuses préconisent la construction d'un hôpital au sein de chaque village à côté de l'église [60]. Les choses mettent du temps à voir le jour. L'évêché de Tlaxcala compte peu d'hôpitaux dans les villages indiens vers 1570. En fait, les seuls qui existent sont ceux qui ont été construits par les religieux : Xalapa, Tepeaca, Tecamachalco et Hueytlalpa (par les franciscains), Chietla et Chiauhtla (par les augustins). Les villages aux mains des prêtres séculiers n'en ont pas. En 1573, le roi Philippe II réitère le souhait de voir un hôpital dans chaque lieu habité [61].

25 Le projet qui associe peut-être le mieux le désir de soulager les souffrances et celui d'encadrer religieusement les Indiens est porté par l'auditeur Vasco de Quiroga. Quiroga veut prendre en compte tous les aspects de la vie quotidienne des Indiens pour qu'ils puissent pleinement vivre leur nouvelle foi. Pour cela, il fonde le village de Santa Fe de Mexico vers 1531-1532 [62] qui associe un espace d'habitat, le village, à un hôpital, d'où le nom de village-hôpital qui lui est donné. Le village est composé d'une série de bâtiments ou

familles *(familias)* qui peuvent abriter chacun une douzaine de familles. Il existe une famille plus grande, c'est l'hôpital proprement dit. Il y a une infirmerie pour soigner les malades où interviennent en permanence un médecin, un chirurgien et un apothicaire. La vie des Indiens de Santa Fe de Mexico est entièrement réglée. Le travail des champs est organisé sur une base communautaire sous le contrôle du recteur et des regidors. Ces charges sont électives et assurées par les chefs de famille. Le village-hôpital est aussi un lieu d'évangélisation. L'évangile est prêché aux Indiens dans leur langue. Au début, Quiroga pense confier à quatre frères franciscains la conduite du village-hôpital puis il décide de s'en occuper lui-même. L'augustin Alonso de Borja assure l'encadrement religieux car, à cette époque, Vasco de Quiroga n'est pas encore prêtre. Il faut croire que le projet a bien fonctionné car le chapitre augustin de 1534 demande à Borja de quitter la place, considérant que les Indiens sont désormais bien convertis [63]. Quiroga a reproduit ce modèle d'organisation d'un village-hôpital à Santa Fe de Michoacan en 1534.

26 Les religieux portent aussi une attention particulière au problème de l'eau dans la vallée de Mexico. Parfois, les pluies tardent et les plantations souffrent. D'autres fois, elles sont torrentielles et abîment les cultures. Lors du premier séjour des Espagnols à Tenochtitlan, l'eau vient à manquer. Cortés veut une intercession de Dieu pour qu'il pleuve et ainsi démontrer sa puissance, son efficacité et sa supériorité sur les « faux dieux » des Aztèques. Une messe est dite par Bartolomé de Olmedo et Juan Díaz et les Espagnols communient avec beaucoup de dévotion. Le ciel alors se couvre de nuages et il pleut sur la ville [64]. Les religieux tentent par la suite de capter l'attention des Indiens en faisant des processions rogatoires pour les pluies. Ce peut-être une façon de faire progresser l'évangélisation. L'année 1528 est à ce titre peut-être un tournant.

Cette année-là, les frères organisent à Texcoco une procession pour l'arrêt des pluies incessantes sous l'invocation de Jésus-Christ et de saint Antoine, le saint patron du lieu. Les Indiens suivent les croix qui ouvrent le cortège. À Tlaxcala, Martín de Valencia entend faire venir les pluies car les maïs sont secs et tombent à terre. La procession se rend du couvent de Cuitlixco jusqu'à un lieu où est dressée une croix, qui correspond, dit le chroniqueur Jerónimo de Mendieta, à l'église de la Nativité-de-Notre-Dame. Martín de Valencia se flagelle tout en avançant sur les genoux. Les Indiens se pressent derrière lui. Alors de gros nuages apparaissent dans le ciel [65]. D'autres processions rogatoires sont organisées quand les pluies se font attendre en 1539 à Chiconautla, dans la région de Texcoco, et en 1564 à Mexico. Les franciscains font le tour des églises dans une grande procession. Ils se rendent au couvent Saint-Dominique où les frères prêcheurs se joignent à eux derrière une croix puis, à l'église Saint-Augustin [66]. Cette politique a rencontré un certain succès auprès des Indiens. L'évêque de Tlaxcala souligne que les Indiens demandent eux-mêmes aux frères des processions pour les pluies [67]. Ils ont pu considérer alors certains religieux comme des faiseurs de pluie. C'est ce que laisse entendre Juan de Grijalva à propos de l'augustin Antonio de Roa quand il raconte comment il porte en procession le Saint-Sacrement et fait venir les pluies à la fin des années trente ou au début des années quarante dans la sierra alta [68]. Mendieta parle aussi de Martín de Valencia comme d'un faiseur de pluie [69]. Les autorités ecclésiastiques se veulent tout de même prudentes, en indiquant que les Indiens doivent distinguer les cérémonies rogatoires des cultes rendus aux divinités des pluies qui caractérisent l'idolâtrie. Cette préoccupation n'est pas nouvelle, elle apparaît dans les traités de sorcellerie espagnols de l'époque [70]. Les religieux n'ont toutefois pas réussi à remplacer les rituels indiens

des pluies. Les Indiens perpétuent les cultes aux divinités de l'eau (Tlaloc, tlaloques) et sollicitent leurs sorciers traditionnels pour favoriser les pluies.

27 Les religieux réalisent aussi de nombreux travaux afin d'assurer les approvisionnements en eau et d'avoir un certain confort dans leurs propres maisons. À l'époque précolombienne, les Aztèques, avaient ainsi aménagé la lagune et construit plusieurs édifices pour amener l'eau vers Mexico. Ces ouvrages ont été en partie détruits avec la Conquête ou souffrent d'un manque évident d'entretien [71]. Le franciscain Francisco de Tembleque s'occupe ainsi de la construction d'un aqueduc d'Otumba à Cempoala. Un autre franciscain, Juan de Alameda, fait arriver de l'eau au nouveau village de Cuauhtinchan par un canal venant d'Atzontli en 1555. Jusque là, les habitants de Cuauhtinchan devaient porter l'eau depuis la vallée. En 1566, Tembleque et son confrère Francisco de las Navas poursuivent les travaux de la source d'Ochilobusco [72].

28 L'investissement de religieux auprès des communautés les conduit à exercer de fait un contrôle sur la vie des Indiens. Mais il est vrai aussi qu'au début de la colonisation, en l'absence d'autorités civiles, les religieux, notamment les franciscains, ont été investis des causes civiles et criminelles. Le président de l'Audience leur confie en 1533 le gouvernement des Indiens. Ils ont ainsi dans chaque couvent un cep et une prison. Ils ne doivent cependant pas exiger de peines en argent [73]. Si les frères perdent bientôt la gestion des affaires de justice (ils ne doivent ni punir les Indiens, ni les fouetter, ni les mettre en prison), ils continuent d'intervenir comme bon leur semble. À Tulanzingo, le franciscain Juan de San Francisco juge aussi les Espagnols. Il ordonne à un Indien de fouetter un Espagnol. Le conseil municipal de Mexico s'en offusque car il est inconcevable de laisser un Indien châtier un Espagnol. Cela bouleverse l'ordre social

colonial [74]. Les religieux n'hésitent pas non plus à défaire les décisions des juges civils et, selon les officiers de la Real Hacienda, ils feraient sortir les prisonniers de leur cellule quand ils ne sont pas d'accord avec le jugement. Les religieux se défendent de ces accusations et nient la présence de geôles dans les couvents [75]. Mais les faits sont têtus. En 1560, deux religieux du couvent de Cuauhtitlan, Juan de la Cámara et Francisco Escudero, détournent l'attention de l'alguazil Hernán Martín Monrroy qui mène quatre Indiens à la prison de Tultitlan avant de les conduire à Mexico et en profitent pour libérer les prisonniers. Puis, ils s'en retournent au couvent. La présence des franciscains sur les lieux est ancienne, le couvent de Cuauhtitlan date de 1525 [76]. Ils peuvent se croire les vrais maîtres de la région. Ailleurs, à défaut d'intervenir directement dans l'exercice de la justice, les religieux attribuent les bâtons de justice aux Indiens [77].

29 Quand les conseils municipaux sont introduits dans les villages indiens, les religieux s'arrangent pour ne pas perdre leur mainmise sur les communautés. Les franciscains (Francisco Cinbrón, Andrés de Olmos, Luis Rodríguez) et les dominicains (le provincial Pedro de la Peña en tête) inspirent les ordonnances qui en régulent le fonctionnement. Ils s'immiscent dans les élections et décident finalement du choix des magistrats indigènes (gouverneurs, alcades et regidors). À Tlaxcala même, deux religieux dont le gardien du couvent franciscain, font office de témoins lors des élections [78]. Les autorités civiles (le visiteur Jerónimo Valderrama) et les *encomenderos* (les conquistadors Pedro de Meneses et Pedro Gallo) s'en plaignent au roi car c'est une part de leur propre autorité qui est bafouée [79]. Peut-être même le pouvoir des religieux dans les villages se renforcent-ils avec les conseils municipaux, les officiers indiens dépendant davantage d'eux.

30 Dans leur désir de faire corps avec les Indiens et d'assurer leur défense, les religieux se font les avocats des villages indiens auprès des autorités. Les Indiens de plusieurs villages du Chalco chargent, en 1554, Bartolomé de Las Casas de les représenter auprès du roi et de plaider leur cause pour mettre fin à leurs tourments. Le fait que les dominicains sont implantés à Chimalhuacan depuis longtemps a du fortement influer sur cette demande. En 1560, le dominicain Juan de Córdoba présente une requête du village de Tenango dans laquelle il demande l'annulation d'une dette de huit mille pesos. Dans leur souci de protéger les communautés des lourds tributs auxquelles elles sont assujetties, les religieux cachent les tributaires lors du passage des agents royaux [80]. Cette attitude des frères vise à montrer qu'ils sont de leur côté et légitime davantage encore, si cela est possible, leur présence dans la vie de la communauté. Certes, ils agissent au nom de la justice et de l'équité, mais il n'est pas dit qu'ils ne se pensent pas aussi comme les intermédiaires nécessaires et indispensables, les porte-paroles des communautés indigènes vers l'extérieur, ce qui accroîtrait encore leur emprise sur elles et en ferait presque les chefs. C'est d'ailleurs bien ce qui leur est si souvent reproché.

31 Cette forte implication des religieux dans la vie des communautés indigènes se traduit aussi au niveau économique. Les Indiens doivent les entretenir en leur donnant de quoi vivre. Ainsi, les deux dominicains du couvent d'Amecameca reçoivent dans les années soixante : vingt-cinq œufs et deux cents galettes de maïs par jour, soixante fanègues de blé et quatre-vingt fanègues de maïs par an ainsi qu'une somme de trois cents pesos par an. Les franciscains des couvents de Tepeaca et d'Acatzingo reçoivent respectivement soixante-et-onze et cinquante-cinq fanèges de maïs en 1560. En général, le montant de la somme allouée aux frères pour leur

entretien régulier avoisine les deux cents pesos par année mais à Tepeaca, ils reçoivent deux cent cinquante-cinq pesos en 1555 [81].

32 Mais l'entretien des religieux dépasse largement les nécessités prévues. Ils exigent que des Indiens les servent. À Tula et à Cholula, les Indiens doivent vingt jours de service au couvent [82]. Les frères font tisser pour leur propre usage de beaux habits. Ces pratiques sont condamnées par les chapitres des dominicains à plusieurs reprises en 1559 et en 1565. Il est rappelé que les frères doivent avoir des vêtements simples et qu'ils ne doivent pas monter à cheval sans autorisation du provincial [83]. La règle franciscaine interdit aussi aux frères d'aller à cheval, à moins qu'ils n'y soient contraints par la maladie ou par quelque nécessité pressante. Il n'empêche que les religieux ont pu utiliser les chevaux dont disposent les commmunautés indigènes. Tepeaca a huit chevaux et une mule en 1560 [84]. Il est d'ailleurs clairement stipulé dans les ordonnances de Coatlinchan et de Cuauhtinchan que les deux petits chevaux *(jacas)* de la communauté sont réservés aux déplacements des religieux [85].

33 Les familiers des religieux sont bien souvent eux aussi entretenus. À Coyoacan, il est question de pourvoir aux besoins des « jeunes gens de la maison » *(mozos de casa* [86]*)*. Dans ce cas précis, on ne sait pas bien de qui il s'agit. Sont-ce des novices ou des Indiens ? Les religieux considèrent que tout leur est dû, à eux et à leur suite. Un incident dans la Mixtèque semble à ce titre révélateur. En 1560, deux dominicains, Martín de San Domingo et Alonso Agudo, visitent avec quelques jeunes hommes le village de Zola. Les Indiens refusant de nourrir les jeunes gens qui les accompagnent, ils convoquent les alcades et les alguazils du village et les font attacher et fouetter jusqu'au sang dans le patio de l'église. Martín de San Domingo coupe même une oreille d'un des alcades avec un couteau. Quelques jours plus tard, comme si de rien n'était, il vient dire la messe au village.

Les dominicains, sûrs de leur autorité, se comportent avec brutalité. Ils veulent être considérés comme les maîtres. Ils brisent les bâtons de justice des alcades qui ne se sont pas présentés devant eux [87]. Zola n'est pourtant qu'une simple visite des dominicains et ils ne sont établis dans la région à Ocotlan et à Chichicapa que depuis 1557 [88].

34 Les importantes dépenses des communautés indiennes pour l'entretien des religieux conduisent l'archevêque de Mexico et les officiers royaux à penser que les religieux usent à leur guise des caisses de communautés des villages indiens dont ils ont la charge [89]. En principe, les caisses recueillent les tributs et pourvoient aux dépenses de la communauté. Le majordome, l'alcade et le regidor ou le gouverneur et l'alcade en détiennent chacun une clé. Le majordome en est le principal administrateur, il s'agit d'une forme d'intendant. Il paie notamment les officiers indiens : alcade et regidor. L'exercice du majordome est vérifié chaque année. Il ne peut émettre un ordre de paiement de sa propre initiative. S'il contrevient à ces règles, il est destitué et puni par le corregidor. Comme de nombreux métiers d'argent, la charge est convoitée [90]. Les religieux gèrent souvent avec les caciques ces caisses et assurent ainsi leur mainmise sur les finances des villages. Les gardiens des couvents vérifient les comptes et les signent. Parfois même, la caisse de communautés repose au couvent. Mais le couvent sert souvent de lieu de dépôt sûr. Le conseil municipal de Tlaxcala dépose ainsi au couvent franciscain tous ses documents officiels [91]. Il y a manifestement des abus. Les livres de comptes de la communauté des années 1555-1560 montrent que toutes les dépenses des frères des couvents de Tepeaca et d'Acatzingo sont prises en charge avec la complicité des *principales*, non seulement au niveau alimentaire mais aussi en ce qui concerne la vie du couvent (acquisition de lampes, de

tentures, de chandelles, de papier, de livres, de ferrures pour les fenêtres) jusqu'au paiement du salaire d'un Indien pour leur service. Francisco de Bustamante reçoit aussi deux cents pesos pour aller en Espagne demander le titre de *ciudad* pour Tepeaca. Les dépenses religieuses excessives de Tepeaca conduisent à une information devant l'Audience [92].

35 Ces dépenses témoignent de l'influence que les religieux exercent sur les communautés indiennes. Ils ne se servent pas dans les caisses mais toutes leurs dépenses sont couvertes. Du coup, elles sont régulièrement vides et la construction des églises et la rétribution des clercs s'en trouvent affectées. Des voix se prononcent pour leur suppression [93]. La monarchie ne suit pas ces propos radicaux mais entend assainir la situation en confiant aux corregidors le soin de contrôler l'usage de ces caisses de communautés. Le montant des fêtes religieuses est fixé par ordonnance pour limiter les dépenses [94].

36 Les religieux sollicitent aussi les Indiens pour la construction des couvents et l'entretien de leur patrimoine. À Huexotzingo, deux cents Indiens doivent prêter main forte huit mois par an pendant trois ans pour la construction du couvent sans espérer être dédommagés [95]. En fait, la fin des travaux n'intervient qu'en 1571 [96]. La construction du couvent dominicain de Mexico nécessite la participation des Indiens de onze villages. Les augustins construisent de somptueux couvents utilisant une main d'œuvre abondante [97]. L'accaparement de la main d'œuvre indigène par les religieux pour les constructions d'édifices religieux est dénoncé par le visiteur Valderrama en 1564. Il faut dire que cela s'accompagne souvent de mauvais traitements. Montúfar rapporte que, lors d'une visite de chantier, un certain gardien lui a raconté qu'il menaçait de la prison les Indiens qui ne voulaient pas venir. En général, les Indiens sont

peu et mal nourris et doivent couvrir plusieurs lieues pour se rendre sur le chantier. On déplore ainsi des décès [98].

37 Les Indiens supportent mal de prêter leur force de travail aux religieux pour construire leurs couvents. En 1551, les Indiens de Tepeapulco protestent et réclament un salaire s'ils travaillent au couvent augustin de Mexico. Il faut dire qu'une part importante de la main d'œuvre disponible du village est ainsi mobilisée, entre trente et quarante Indiens alors que Tepeapulco ne compte que deux cent cinquante-deux habitants en 1548. À Acatzingo, en 1563, les Indiens requis sur le chantier du couvent ne peuvent faire les semailles et le vice-roi doit suspendre la construction pour permettre aux Indiens d'effectuer les travaux des champs [99]. Le conseil municipal de Tlaxcala fait ainsi la sourde oreille à la demande de main d'oeuvre des franciscains pour leur couvent de Puebla [100].

38 La monarchie tente bien de limiter les abus en protégeant les travailleurs indigènes en rappelant tout au long des années trente qu'ils doivent être nourris et bien traités [101]. Les Indiens se présentant volontairement pour participer à une construction doivent être payés [102]. Le vice-roi Antonio de Mendoza invite son successeur Luis de Velasco à envoyer des inspecteurs visiter les chantiers afin de lutter contre les abus les plus flagrants [103].

39 La monarchie condamne d'autre part la somptuosité des édifices dès 1538, somptuosité qui nécessite une abondante main d'œuvre [104]. Mais la position de la monarchie sur cette question demeure ambiguë car dans le même temps elle alloue des sommes importantes aux religieux pour la construction des édifices. En 1551, le roi verse aux dominicains deux cents pesos pour le couvent de Coyoacan et deux ans plus tard, cinq mille pesos pour le paiement des matériaux du couvent de Mexico. En 1554, Les franciscains reçoivent deux cents pesos pour la construction de leur maison de

Tepeaca [105]. L'importance des sommes provoque les critiques de Zumárraga qui en bon franciscain condamne les dépenses somptuaires. Pourtant, s'il faut en croire les comptes établis par le trésorier don Fernando de Portugal, les franciscains ont été les grands bénéficiaires des grâces royales durant la décennie 1553-1563. Ils ont obtenu 188 909 pesos contre 150 477 pesos et 5 tomines aux dominicains et 72 759 pesos et 1 tomín aux augustins [106]. Le vice-roi Luis de Velasco souligne cependant que la somptuosité de l'édifice attire les Indiens dans les églises et facilite leur adhésion au christianisme [107]. Cette position de Velasco a pu infléchir la politique royale en la matière.

40 Il n'est donc pas certain que les précautions prises par la monarchie suffisent. Le visiteur Valderrama déplore d'ailleurs en 1564 les nombreux abus de main d'œuvre de la part des religieux et l'année suivante, l'auditeur Ceynos dénonce l'enrichissement de l'Eglise sur le dos des travailleurs indigènes et parle de détournement de la main d'œuvre [108].

41 Ils les obligent à cultiver leurs terres. En 1551, à Coyoacan, les franciscains exigent cent ou deux cents Indiens pour couper et porter le bois. Une trentaine d'Indiens servant aussi dans le couvent dont quatre aux cuisines. Douze Indiens entretiennent les *huertas*. En certains endroits, l'accaparement de la main d'œuvre indigène par les religieux est plus important encore. À Ocuituco, à la fin des années cinquante, le prieur du couvent augustin, Marcos de Alburquerque, fait travailler les Indiens sur des terres proches du couvent sans les rémunérer alors même que les religieux reçoivent du roi le quart du tribut du village. Le corregidor et les alcades du village condamnent les Indiens délinquants, qui boivent, qui ont des concubines ou qui commettent d'autres excès, à travailler un mois ou deux pour les religieux. Il y a d'ordinaire trois ou quatre Indiens à

l'église et à la cuisine [109]. La punition qui touche les délinquants est un des plus sûrs moyens d'avoir des travailleurs sans rien débourser. La pression des augustins sur les Indiens et leur entente avec les *principales* d'Ocuituco n'est pas nouvelle. Elle remonte à l'époque de Zumárraga. Le roi y avait mis un terme avait en tenant les augustins loin d'Ocuituco en 1541. Les augustins sont pourtant de retour à Ocuituco dans les années cinquante à sa demande [110]. Cette situation n'est pas propre aux vallées du Mexique central. Dans la Mixtèque, à Yanhuitlan, les dominicains utilisent la main d'œuvre indienne pour confectionner des sombreros et des cierges qui sont ensuite revendus à leur profit. Les Indiens entretiennent aussi le couvent. Tout contrevenant doit s'amender d'une taxe d'un tomín par jour. Les *tequitlatos* du village veillent au grain [111].

42 Au fil des années, les religieux se sont constitué de vastes patrimoines en Nouvelle-Espagne qu'il faut entretenir : Ils ont des terres, des moulins et des *estancias*. Les dominicains et les augustins auraient des moulins et des terres à blé (*tierras de pan*) dans la vallée d'Atrisco, au sud-ouest de Puebla, vers 1570. Ce sont les « meilleures terres à blé du monde » et le rendement est très supérieur à celui de la Castille, écrit le cosmographe du Conseil des Indes Juan López de Velasco en 1574 [112]. Cela explique que les ordres religieux s'y soient implantés. Les franciscains ont un couvent non loin de là à Acapetlahuacan mais ils ne semblent pas s'être impliqués économiquement. Cet enrichissement des ordres touche surtout les dominicains et les augustins et dans une moindre mesure les franciscains qui demeurent plus fidèles à leur idéal de pauvreté [113]. Ils reçoivent malgré tout des chapellenies [114].

43 Cet enrichissement constitue une infraction manifeste à la législation royale car la monarchie a interdit dès 1535 la vente de terres à des religieux et rappelle régulièrement aux religieux l'état

de pauvreté auquel ils sont tenus. En 1560, elle leur interdit des prises d'intérêts économiques dans les greniers ou encore d'accumuler des biens [115]. En 1561, le provincial des augustins, Agustín de la Coruña, sommé de s'expliquer sur l'origine du patrimoine de son ordre, avoue au roi que l'argent dont il dispose est le produit des dons et des biens abandonnés par les Espagnols qui ont pris l'habit. L'explication semble un peu courte car la rente tirée des biens du défunt Bartolomé de Morales ne couvre même pas le salaire du lecteur du collège des augustins qui apprend à lire et à écrire aux élèves [116]. Le dominicain Juan de la Peña concède en 1561 que certaines maisons de son ordre ont des biens et des rentes, notamment des chapellenies. Le couvent de Puebla bénéficie de l'argent de Luis de León Romano. Le conquistador Gonzalo Cerezo a lui aussi une attention toute particulière pour les dominicains. Il s'est considérablement enrichi grâce à ses placements dans les mines de Pachuca, et il a fait don aux frères de saint Dominique d'une statue de la Vierge de grande valeur. À sa mort, vers 1568, il lègue ses maisons au couvent de saint Dominique. Cerezo était sans enfants [117].

44 Le conseil municipal de Mexico demande au roi de rappeler qu'aucun ordre masculin ou féminin ne peut avoir de propriétés et ne peut hériter de ceux qui sont entrés dans les ordres. Le roi se fend alors d'une nouvelle cédule à l'Audience de Mexico en 1562. Valderama rappelle en 1563 que les religieux ne peuvent acquérir de moulin ou d'*estancias* [118]. Le conseil municipal de Mexico somme à plusieurs reprises les augustins de s'expliquer sur l'origine des nombreux biens reçus en héritage contrairement aux règles qui prévalent dans la ville. Ils achètent aussi de nombreuses propriétés. En 1571, le procureur de la ville, Jerónimo López, s'informe sur les biens acquis dans la ville par les augustins et les dominicains. Le conseil

municipal de Puebla s'oppose à ce que les couvents disposent de terres et charge Diego de Ordaz de vérifier les droits de la ville sur les terres achetées par les religieux [119]. Pourtant, en 1577, l'augustin Cristóbal de la Fuente acquiert des terres et des maisons à San Juan Tequixquipan [120]. Les religieux augustins sont les plus visés lors de ces enquêtes car ils jouissent d'une réputation d'affairistes qui les dessert.

45 La participation des clercs à l'économie rurale est parfois souhaitée quand elle apparaît comme un élément de la pacification. Du moins, si elle ne génère pas de prise d'intérêts. Ainsi, après la révolte des Indiens d'Ucelotepec dans la Mixtèque, le conseil municipal d'Antequera souhaite que les clercs encadrent les Indiens qui cultivent du blé [121].

Quelle compréhension du monde indigène par les clercs ?

46 Les clercs doivent, pour mener les Indiens sur le chemin du christianisme, savoir les toucher et les convaincre. Mais, que comprennent-ils du monde indien qu'ils ont pour tâche d'évangéliser ?

47 Le principal obstacle est la langue. Dans un premier temps, les évangélisateurs franciscains, dominicains et augustins recourent à des traducteurs indigènes, en général des fils des caciques formés au sein de leurs écoles à qui ils ont appris le castillan [122]. Mais tout le monde semble bien vite convaincu qu'il faut connaître les langues indigènes [123]. Le roi invite à enseigner les langues indigènes aux enfants d'Espagnols au cas où ceux-ci voudraient un jour ou l'autre choisir la voix cléricale [124].

48 Étant donné la grande diversité de langues des Indiens de la Nouvelle-Espagne, les religieux penchent pour la diffusion d'une seule langue indigène, le nahuatl, dont ils s'en servent comme d'une *lingua franca*. Le nahuatl s'impose dans des régions à forte diversité culturelle et linguistique (Oaxaca, Nouvelle-Galice) et jusqu'au pays maya [125]. Il faut dire qu'à l'époque précolombienne, le nahuatl connaissait un grand développement au fur et à mesure des conquêtes militaires, de l'établissement de garnisons aztèques et de l'intensification des flux commerciaux. Les religieux s'inscrivent dans l'histoire linguistique de la région. Par la suite, ils s'intéressent aux autres langues afin de toucher des populations laissées de côté en raison de cette difficulté. Il s'agit aussi de groupes moins importants numériquement.

49 Les religieux déploient une intense activité linguistique au XVIe siècle et forgent des outils indispensables pour son apprentissage, des grammaires et des dictionnaires en nahuatl d'abord (vocabulaire et grammaire de Francisco Jiménez, grammaire d'Olmos en 1547, dictionnaire nahuatl-espagnol de Molina en 1555 complété en 1571 d'une partie espagnol-nahuatl), puis toutes les langues indiennes : en mixtèque (grammaire de Domingo de Santa María), en zapotèque (grammaire de Pedro de Feria), en huastèque (grammaire de Juan de la Cruz), en tarasque (grammaire et dictionnaire de Maturino Gilberti de 1558 et 1559) en otomi, en ocuiltèque [126].

50 Quelle est la pratique des langues indigènes par les clercs ? En 1531, le provincial des franciscains, Martín de Valencia, affirme que tous les religieux de son ordre ont appris les langues indigènes et prêchent ainsi. En 1533, plus modestement, il raconte à l'empereur que les religieux de son ordre se sont mis à l'étude des langues indigènes afin de pouvoir effectuer des sermons. Motolinia indique qu'en 1536 quarante franciscains sur soixante parlent le nahuatl, soit

66,66 % [127]. La situation est peut-être moins éclatante. Le vice-roi Luis de Velasco déplore en 1554 le manque de connaissances en langues des dominicains dans les provinces de Tlaxcala et d'Oaxaca. Les deux conciles mexicains de 1555 et 1565 inscrivent l'apprentissage des langues indiennes par les clercs comme fondamentale : les Indiens doivent être instruits dans leur langue et par là-même, les ministres du culte doivent savoir s'exprimer dans ces langues pour les toucher [128]. Pourtant, en 1565, les évêques de Nouvelle-Espagne nomment encore des curés qui ne connaissent pas les langues indigènes. Le roi Philippe II enjoint les évêques de ne confier des bénéfices qu'aux clercs qui pratiquent les langues indigènes et de n'ordonner que ceux qui connaissent la principale langue indigène de leur province. Les prêtres séculiers ont encore recours aux interprètes. Les évêques aussi car ils ne connaissent pas non plus les langues indiennes [129].

51 L'état dressé vers 1569-1570 par les franciscains de la province du Saint- Évangile de Mexico montre que 100 des 147 religieux ordonnés prêtres connaissent une langue indigène (68,02 %). La langue est rarement mentionnée sauf pour l'otomi mais, au regard des zones dans lesquelles sont les religieux, il doit s'agir principalement du nahuatl. 9 (9 %) maîtrisent 2 langues ou plus, en général le nahuatl et l'otomi (quand les religieux possèdent plusieurs langues, elles sont alors indiquées). Un seul religieux connaît 3 langues (1 %). Trois autres sont en train d'apprendre une langue indienne [130]. Ces chiffres sont sensiblement les mêmes chez les augustins. Le champ des langues est un peu différent dans la mesure où les augustins ne forment qu'une seule et même province qui couvre un plus vaste territoire. Cette dispersion traduit à l'évidence l'implantation des augustins. L'étude de Lutz Brinckmann d'après les différentes relations rédigées par les membres de l'ordre, porte sur

113 des 172 augustins de Nouvelle-Espagne ordonnés prêtres, des années 1571-1573 soit un échantillon représentant 69,7 % de cette catégorie de l'ordre. 78 (69,03 %) d'entre eux parlent une langue indigène, 20 (17,7 %) plusieurs et seulement 15 (13,27 %) ne connaissent aucune langue indigène. Ce qui donne 98 locuteurs d'une langue indigène soit 86,7 %. La répartition par langue est éloquente. Le nahuatl domine avec 61,54 % de pratiquants, viennent ensuite le tarasque (26,92 %), l'otomi (6,41 %), l'ocuiltèque (2,65 %) et le mixtèque (2,65 %) [131].

52 Tous les religieux ne sont pas en contact avec les Indiens, certains ont des responsabilités administratives ou résident dans les grands couvents urbains où la population est essentiellement espagnole. Ainsi, seuls 2 des 16 prêtres du couvent franciscain de Puebla parlent une langue indigène. Dans les régions à forte densité indienne, les religieux possèdent en général la langue locale [132]. Par ailleurs, il n'y a pas que les prêtres qui connaissent les langues indiennes. De simples frères lais comme Pedro de Gante en sont de grands connaisseurs, et s'ils ne peuvent administrer les sacrements, du moins peuvent-ils y préparer.

53 En 1570, 40 des 44 curés dans les villages indiens de l'évêché de Tlaxcala-Puebla parlent une langue indigène (soit 90,9 %). Nous ne savons pas pour les 4 autres. 8 d'entre eux connaissent une autre langue indigène (18,1 %). Les 40 curés parlent le nahuatl. Les autres langues parlées sont : le mixtèque, l'otomi, le popoltèque et le totonaque. Cela n'est pas sans problème. En effet, les cures abritent des populations fort diverses. En général quand il y a des populations mixtèques, les curés connaissent cette langue en plus du nahuatl. C'est le cas à Zapotitlan, Acatlan, Mixtepec et Cilacayoapan. En revanche, on peut constater une large ignorance du totonaque (seul le vicaire de Tlacuilula, Alonso Muñoz, connaît cette langue) alors

que l'évêché couvre une partie de ce territoire linguistique. Il n'y a aucun locuteur du huastèque et du yopi alors que ces langues dominent dans les doctrines d'Ilamatlan et de Xocutla [133]. Les interprètes sont donc mis à contribution.

54 La liste (incomplète) des clercs séculiers de l'archevêché de Mexico établie en 1569 par le vicaire général Esteban de Portillo indique que 39 clercs sur 95 connaissent une langue indigène (soit 41 %). Sur les 39 locuteurs, 38 parlent le nahuatl. Cinq possèdent en plus une autre langue indienne (soit 12,8 %) : l'otomi (4), ou le tarasque (1). Un clerc ne connaît que l'otomi. Pour les curés et vicaires de villages indiens, le pourcentage doit être plus élevé mais le document nous renseigne sur ce point. Nous pouvons en revanche en avoir un aperçu avec l'état du clergé séculier dressé en 1575 à l'intention du roi par le nouvel archevêque de Mexico, Pedro Moya de Contreras. 88 séculiers sur 157 connaissent une langue indienne (soit 56 %). Soixante-treize ne connaissent qu'une seule langue et 15 deux langues (soit 17 %). Le nahuatl est de loin la langue la plus pratiquée avec 82 locuteurs. Suivent l'otomi (15) le matlatzinca (2), le huastèque (2). Pour deux cas, la langue n'est pas précisée. En ce qui concerne les curés et vicaires des doctrines d'Indiens, les chiffres sont bien plus élevés. Sur les 68 curés et vicaires d'Indiens, 59 connaissent au moins une langue indienne (soit 86,7 %). Le nahuatl (54 cas) vient devant l'otomi (13), le matlatzinca (2) et le huastèque (2). Pour deux cas, la langue n'est pas précisée. Le nombre de clercs possédant deux langues s'élève à 14 (soit 23,7 %). Les curés soulignent leur difficulté avec l'otomi. Du coup, ces populations passent après les autres. Antonio Martínez reconnaît qu'à Noxtepec il ne confesse pas les minorités chontales car elles ne comprennent pas le nahuatl qui est la seule langue indigène qu'il pratique. Il a plus de chance avec les habitants de Pilcaya, qui, quoique eux aussi des Chontals, parlent le

nahuatl [134]. L'obstacle de la langue est aussi un argument malicieusement avancé par les Indiens pour ne pas accomplir leurs dévotions. Ainsi, le cacique totonaque de Matlatlan ne se rend pas aux offices alors qu'il « comprend le mexicain et le parle quand il veut [135] ». Les Totonaques ont la réputation de comprendre le nahuatl, aussi, l'enseignement de la doctrine chrétienne se fait souvent dans cette langue [136].

55 Dans l'évêché voisin d'Oaxaca, nous relevons le même phénomène. Les 39 clercs séculiers pratiquent une langue indigène. 12 clercs ne connaissent qu'une langue (30,76 %), 24 deux langues (61,53 %) et 3 trois langues (7,69 %). Les 39 clercs connaissent le nahuatl. Les langues parlées sont le nahuatl (39 locuteurs), le zapotèque (14), le mixtèque (9), le chinantèque (3) et le cuicatèque (2). La situation de la Nouvelle-Galice semble nettement moins heureuse. Les clercs ne connaissent pas bien les langues indigènes [137].

56 Il semble donc que les curés et les religieux qui s'occupent des Indiens connaissent les langues mais leur niveau de langue leur permet-il de propager et d'expliquer la parole du Christ ? Les évêques pointent le danger : faute de formation linguistique adéquate, les clercs s'expriment difficilement. Ils ne trouvent pas les mots et les formules correctes pour expliquer les sacrements et fatalement, ils sont mal compris par les Indiens et couvrent bien malheureusement de cette façon nombre d'incestes et d'adultères [138]. Domingo de la Anunciación est un grand connaisseur des langues indiennes mais sa méthode de travail dénote ses lacunes, il fait traduire en nahuatl par un interprète le sermon qu'il a écrit en espagnol, qu'il apprend ensuite pour prêcher [139]. Les registres des sacrements sont souvent rédigés en nahuatl à l'exemple du registre des mariages et des baptêmes d'Acatlan, un village près de

Tulanzingo (1569-1621 [140]). Mais les collaborateurs des clercs ont pu les aider pour leur tenue.

57 L'état du clergé de l'archevêché de Mexico de 1575 apporte quelques éléments de réponse sur le niveau réel de connaissance des langues indigènes par les clercs. Sur les 59 curés et vicaires qui sont dans les villages indiens et qui parlent une langue indigène, 6 ont une faible connaissance du nahuatl (soit 10,1 %). En ce qui concerne ceux qui pratiquent plusieurs langues, la connaissance de la deuxième langue indigène est souvent sommaire. Ainsi sur les 12 locuteurs du nahuatl et de l'otomi, 4 savent peu d'otomi. Cela donne donc sur l'ensemble de l'échantillon 10 clercs qui possèdent mal une langue [141].

58 La diversité des populations indigènes pose problème aux clercs. Certaines langues indiennes sont peu parlées et le nahuatl, bien souvent la seule langue qu'ils connaissent n'est pas partout en usage. La langue est un obstacle à l'évangélisation. Il faut ainsi attendre les années quarante pour voir la conversion des Popoloques de Tecamachalco et des Matlatzincas de Toluca. Andrés de Castro est le seul connaître le matlatzinca pendant de longues années. Il compose une grammaire et un vocabulaire. Il fait des sermons dans cette langue et traduit la doctrine chrétienne. Il est possible que les franciscains, qui parcourent cette région depuis les années vingt et ont une maison à Toluca, se contentent de parler le nahuatl. Certains Indiens doivent connaître cette langue car il y avait une garnison aztèque à Calixtlahuacan depuis le XVe siècle [142]. Mais à la fin du XVIe siècle, Mendieta prêche en nahuatl et se fait aider par le *fiscal* de Toluca, Pablo Hernández, pour le matlatzinca [143].

59 Les interprètes sont encore très souvent sollicités à la fin des années soixante. Seul un des deux frères augustins du couvent de Tzitzicaxtla connaît le chichimèque. À Tlachichulpa, le curé Agustín Gómez doit s'adresser à des Indiens otomis, nahuas et mazahuas. Il

s’en remet à ses collaborateurs pour la traduction d’une doctrine en mazahua car il ne connaît pas cette langue. Diego García de Almaroz sollicite les services d’un interprète pour toucher les minorités chontales de la région de Teloloapan. Francisco de Terrazas, vicaire de Xicotepec, dans l’évêché de Tlaxcala, a un interprète pour toucher les populations totonaques et otomis car il ne connaît que le nahuatl [144].

60 Le travail des interprètes a pu être parfois hasardeux sans que l’on sache qu’elle est la part de mauvaise volonté et celle d’incompétence. Certains semblent tout de même déployer une certaine malice à déformer les propos du prédicateur. Juan de Zumárraga le constate à ses dépens en 1536. Il soupçonne l’un des interprètes indiens à son service, un certain Diego, de mal traduire sciemment son discours sur le saint chrême à Coyoacan. Il devra s’en expliquer devant l’Inquisition apostolique [145]. Pedro de Gante est même persuadé « que tous les *nahuatlatos* sont des menteurs ». Molina en 1555 met en cause les interprètes indigènes. Pour lui, les missionnaires se sont ainsi souvent laissés abuser. Le dominicain Domingo de la Anunciación est lui aussi circonspect sur la qualité des traductions des Indiens [146]. L’Église invite d’une façon générale à la prudence. Le concile de 1555 insiste pour que l’on ne fasse pas de sermon aux Indiens dans leur langue et qu’aucune doctrine ne soit traduite dans la langue des Indiens sans avoir été examinée par un prêtre séculier ou un religieux qui comprenne la langue dans laquelle on traduit [147]. Le problème de la qualité de la traduction ne touche pas seulement le monde religieux. En 1537, une cédule royale invite les Indiens à se faire accompagner d’un ami chrétien connaissant le castillan pour aller devant les tribunaux. Les interprètes espagnols doivent de leur côté prêter serment de bien traduire et de ne pas travestir la vérité [148].

61 Ces difficultés conduisent à un revirement de la politique linguistique. L'enseignement du castillan aux Indiens est conçu comme une nécessité afin de favoriser l'évangélisation [149]. L'empereur invite ainsi à enseigner le castillan aux Indiens de Nouvelle-Galice. Des écoles se fondent pour assurer cet enseignement à Guadalajara, Xuchipila, Ahuacatlan et Atoyaque. Les autorités craignent que privilégier le nahuatl ne conduise à favoriser les rapprochements entre les Indiens mexicains et ceux de Nouvelle-Galice [150]. Hormis le cas particulier de la Nouvelle-Galice, l'enseignement des langues indiennes se poursuit. Les premiers jésuites privilégieront eux aussi les langues indigènes [151]. Avec le temps la connaissance du castillan progresse tout de même parmi les Indiens qui sont au contact des Espagnols, mais les caciques de premier plan comme le gouverneur de Mexico, don Cristóbal, ou encore le gouverneur de Texcoco, don Hernando Pimentel, pourtant dûment hispanisés, préfèrent en 1557 s'exprimer dans leur propre langue et recourir à un interprète [152]. Ils exploitent au mieux la possibilité qui leur est donnée d'utiliser leur langue dans toutes leurs démarches auprès des autorités.

62 Le souci de bien transmettre le message chrétien conduit aussi à mieux connaître les Indiens. Le président de l'Audience, Sebastián Ramírez de Fuenleal, envoie ainsi des questionnaires aux prélats, aux chefs indigènes et même à Cortés à propos du gouvernement des Indiens, de la richesse minière, de la délimitation des provinces, du nombre d'Indiens, anciennes formes de propriété précolombienne, des services personnels et des croyances religieuses [153]. Il appuie en 1533 avec le provincial des franciscains, Martín de Valencia, les travaux entrepris par Andrés de Olmos sur les Indiens de la vallée de Mexico. Olmos recueille ainsi un matériau considérable et notamment des peintures et des récits. Il termine son œuvre en

1539. Plusieurs copies auraient été faites et remises aux autorités espagnoles mais elles ont toutes disparu [154]. L'*Historia de los Mexicanos por sus pinturas* pourrait être une partie de cette œuvre ethnographique [155]. L'activité d'Olmos ne se limite pas à l'approche ethnographique. Il compose une grammaire du nahuatl qui paraît à Mexico en 1547. Ramírez de Fuenleal a ainsi une assez bonne connaissance des Indiens et du territoire de la Nouvelle-Espagne qu'il doit administrer au nom du roi. Indéniablement c'est un homme attentif aux attentes des uns et des autres. Son amour des Indiens est souligné par les religieux [156]. Le chapitre franciscain de 1536 confie à Motolinia le soin de mener une enquête sur les mœurs et les croyances des Indiens. L'*Historia de los Indios de la Nueva España* sera achevée en 1541. À partir de 1539 est entreprise la rédaction de la *Relación du Michoacán* [157]. Le dominicain Juan Ferrer aurait aussi composé un ouvrage sur les Indiens durant son séjour à Mexico [158]. De l'œuvre du franciscain Francisco de Las Navas, il ne reste plus que quelques feuillets sur le calendrier indien rédigé vers 1560. Mais Alonso de Zorita a su utiliser ses travaux pour composer ses propres ouvrages [159].

63 L'une des aventures ethnologiques les plus tristement célèbres demeure celle de Bernardino de Sahagún. Le chapitre franciscain et le provincial Francisco de Toral chargent Bernardino de Sahagún de l'écriture d'une histoire, l'*Historia general de las cosas de la Nueva España*. Le chapitre franciscain de 1570 lui renouvelle son appui et son soutien. Mais le nouveau provincial Alonso de Escalona demeure dubitatif sur l'utilité de ce travail. Aussi Miguel Navarro se rend-il en Espagne puis à Rome auprès du pape Pie V pour plaider la cause de Sahagún. Un commissaire, Rodrigo de Sequera, est envoyé en Nouvelle-Espagne pour suivre ses travaux. Une partie du travail (le *Codex de Florence*) est expédiée à Rome. Pourtant, en 1577, l'œuvre de

Sahagún est interdite d'impression et de circulation [160]. Il est possible que l'on assiste à un certain durcissement de la politique à l'encontre des ouvrages sur les Indiens pourtant soumis depuis 1566 au contrôle de la couronne [161]. Alonso de Molina doit corriger une partie de son *Vocabulario en lengua castillana e en lengua mexicana* publié en 1571 à la demande du Saint-Office. Les franciscains réclament en vain une réédition du dictionnaire de Molina et de la grammaire d'Andrés de Olmos en 1573 [162].

64 Il est difficile de savoir dans quelle mesure les travaux de type ethnographique ont été parcourus par leurs contemporains. Les interdictions qui ont pesé sur ces œuvres en ont certainement limité leur diffusion mais ils ont pu malgré tout être consultés par des esprits curieux car ils étaient déposés dans les couvents. Des copies circulent aussi. Mais cette littérature connaît-elle un public ? Qui s'intéresse aux mœurs des Indiens ? Si certains hommes témoignent d'un réel intérêt pour le monde indigène en effectuant ces enquêtes ou en les diligentant, qu'en est-il des autres ? Les travaux ethnographiques de quelques frères ne doivent pas conduire à généraliser l'intérêt des clercs pour le monde indien. Des franciscains se sont opposés aux enquêtes de Sahagún. Il n'est pas sûr que de nombreux religieux aient lu ces œuvres ou s'y soient intéressés. Et puis, que comprennent-ils au monde qui y est décrit ? Les vieux Indiens disent d'ailleurs que les Espagnols ne comprennent rien au fonctionnement de l'ancienne administration aztèque [163].

65 Il apparaît à la lecture des papiers de l'Inquisition apostolique des années 1530-1540 que les hommes de cette institution connaissent assez mal la religion indienne. Ils luttent contre les cultes aux grandes divinités du panthéon indien (Huitzilopochtli, Tezcatlipoca) et aux divinités les plus populaires dont les divinités de l'eau, au premier rang desquelles figurent Tlaloc et les tlaloques. Ils ne

s'intéressent qu'à certains rituels : les sacrifices humains, l'anthropophagie, et les autosacrifices. Certaines choses ne semblent pas vues et encore moins comprises : ce sont les objets sacrés et les paquets sacrés, les *tlaquimilolli,* qui renferment des objets liés à une divinité. Les divinités mineures passent pour négligeables et génèrent peu de questions. Mais c'est aussi que les clercs recherchent les divinités tutélaires des grands peuples et non les divinités locales. La liste assez réduite des divinités dans les sources coloniales et dans les catéchismes peut témoigner d'une certaine méconnaissance du fond de la religion des Indiens. En 1566, Sahagún reproche à ses frères de ne rien comprendre aux calendriers indiens traditionnels et de tolérer l'usage divinatoire du *tonalpohualli*. Il est vrai que Sahagún est l'un des rares religieux à saisir la nature profonde de ce compte. Quelques années plus tard, Sahagún réitère ses plaintes devant le Saint-Office et met en cause Motolinia. Motolinia est-il à ce point ignorant ? Il est l'un des plus anciens évangélisateurs – il est arrivé en 1524 –, il connaît bien le monde indigène et a conduit des enquêtes sur les croyances des Indiens. Il est vrai qu'il n'aborde pas dans ces écrits le rôle du *tonalpohualli* mais cela ne signifie pas qu'il ne le connaisse pas 164 . Et c'est peut-être délibérément qu'il ne réprime pas cet usage du *tonalpohualli* afin de se montrer conciliant avec les Indiens.

NOTES

1. AHN, div., indias, *C. de fr. M. de Hojacastro al rey*, Mexico, le 1/06/1544, fol. 1r ; *MEND*, III-56, p. 330-333 et V-1re partie-39, p. 651 ; *MOT/H,* III-4, p. 300 et suiv. ; Focher, *op. cit*., p. 304-305.

2.*MEND*, V-1re partie-18, p. 611 et V-1re partie-34, p. 644.

3.*Anales de Tecamachalco, op. cit*., p. 27-35, 40-41, 50 et 62.

4.*MOT/H*, II-10, p. 261 et 263 ; *MEND*, III-54-55, p. 323-327, III-59, p. 347-348 et III-60, p. 353-358 ; *ZoR/R*, t. 2, IV-18, p. 763-765 ; *Rel. sumaria de lo que pasaron y padecieron los indios naturales de S. Juan Teotihuacán*, dans *CDR*, p. 92 ; *TORQ*, t. 3, XIX-8, p. 320 et XIX-9, p. 324-327 ; *VET/T*, 4e partie, *Crónica*, II-2, p. 26. *Rel. de fr. M. Navarro para el virrey*, 1568, dans *CDR*, p. 68.

5.*MOT/H*, II-10, p. 261 et 263 ; *MEND*, III-54, p. 323-326 et III-55, p. 327 ; *ZOR/R*, t. 2, IV-18, p. 763-765.

6.*MOT/H*, II-10, p. 264 ; *ZOR/R*, t. 2, IV-18, p. 765 ; AGI, gob., ind., 1093, ramo 3-23, *C. de los oficiales de Sevilla al principe*, Séville, le 4/03/1544, fol. 2r ; AGI, gob., ind., 1093, ramo 3-27, *C. de los oficiales de Sevilla al principe*, Séville, le 29/04/1544, fol. 2r.

7.*MEND*, III-60, p. 353-358 ; *TORQ*, t. 3, XIX-9, p. 324-327 ; *Rel. de la provincia del S. Evangelio*, vers 1569-1570, dans *Códice franciscano, op. cit*., p. 26.

8.*Rel. de Hueytlalpa*, le 30/05/1581, dans *RG*, t. 5-2, *Tlaxcala*, p. 163 ; *Rel. de Tepeaca*, le 15/01/1580, dans *RG*, t. 5-2, *Tlaxcala*, p. 256 ; *Rel. de Xonotla y Tetela*, le 20/10/1581, dans *RG*, t. 5-2, *Tlaxcala*, p. 388.

9.*Ms de 1553*, dans *DOC/C*, p. 91-92. Le différent des terres remonte à l'époque précolombienne, vers 1497. Cristóbal de Zamora est à cette époque gardien du couvent de Tepeaca (*ibid.* ; *Anales de Tecamachalco, op. cit*., p. 26).

10.*MEND*, III-57, p. 334 et 339 et III-58, p. 344 ; *Rel. de lo que hicieron y pasaron los indios de Quauhtinchan*, dans *CdR*, p. 70-91 ; *VET/T*, 4e partie, *Crónica*, II-2, p. 27-28 ; *El libro de los guardianes, op. cit*., p. 47 et 49.

11.*GRI*, I-10, p. 48.

12. AGN, mercedes, 3, *Orden*, le 6/12/1550, fol. 309r. Le couvent de Coyoacan existe à l'époque de la première Audience. Ailleurs, on laisse entendre qu'il date de 1535 (*id.*).

13.*Mandamiento del virrey*, Mexico, le 2/03/1556, dans *CD/MX*, p. 21.

14. X. Noguez, *Documentos guadalupanos,* Mexico, FCE, 1995, p. 60 ; G. Munch G., *El cacicazgo de San Juan Teotihuacán durante la Colonia, 1521-1821,* Mexico, INAH, 1976, p. 12. En 1533, l'Audience confirme don Francico Verdugo comme gouverneur de Teotihuacan (G. Munch G., *op. cit.,* p. 11).

15. AGN, vínculos, 232-1, *Tes. de Francisco Verdugo Quetzamamalitzin*, Teotihuacan, le 2/04/1563, fol. 11r-12r et 15v ; *C. de d. Francisco Verdugo Quetzamamalitli al rey*, dans *PRT*, p. 201.

16.*Rel. sumaria de lo que pasaron y padecieron los indios naturales de San Juan Teotihuacán*, dans *CDR*, p. 92 ; *MEND*, III-59, p. 347-348 ; *TORQ*, t. 3, XIX-8, p. 320 ; *VET/T*, 4e partie, *Crónica*, II-2, p. 26. Le couvent d'Acolman est construit en 1539. C'est une construction modeste que les augustins agrandissent et embelissent. Le couvent est achevé en 1571 et l'église demeure

encore en chantier (*Rel. de Acolman y otros pueblos*, 1571, dans *ENE*, t. 16, p. 88-89 ; *Rel. de Tequizitlán*, Aculman, le 26/02/1580, dans *RG*, t. 7-2, *México*, p. 231-232).

17.*Rel. sumaria de lo que pasaron y padecieron los indios naturales de San Juan Teotihuacán*, dans *CDR*, p. 92-97 ; *MEND*, III-59, p. 350-352 ; *TORQ*, t. 3, XIX-8, p. 320-323 ; *VET/T*, 4e partie, *Crónica*, II-2, p. 26 ; *Rel. de Tequizitlán*, Teotihuacan, le 1/03/1580, dans *RG*, t. 7-2, *México*, p. 239.

18. AGN, GP, 1-760, *Mandamiento del virrey,* Mexico, le 22/03/1576, fol. 148r-148v.

19.*C. de fr. J. de Mendieta a fr. F. de Bustamante*, Toluca, le 1/01/1562, dans *CD/M*, t. 2, p. 543.

20. M. León-Portilla, *Los franciscanos visto por el hombre náhuatl*, Mexico, UNAM, 1985, p. 58-60.

21.*C. de los dominicos al rey*, Tlaxcala, le 4/08/1539, dans *DI/CUE*, p. 88 ; *C. de fr. L. de Villapondo al rey*, Merida, le 15/10/1550, dans L. Gómez Canedo, *Evangelización, op. cit.*, p. 230-234 ; AGN, inq., 90-8, fol. 31r-31v ; *Pleito*, le 15/03/1531, dans *DCOR*, t. 3, p. 233 ; *C. de indios de Tlaxcala al rey*, Guatemala, le 15/03/1547, dans *ENE*, t. 5, p. 22 ; *C. de Francisco de Tlaxcala al rey*, Guatemala, le 15/03/1547, dans *ENE*, t. 5, p. 22.

22.*Comisión a Gonzalo Martín*, le 1/12/1552, dans *VR/PG*, p. 390 ; *inf.*, le 24/11/1542. Résumé dans W. Borah, *op. cit.*, p. 82 ; *inf.*, le 30/03/1542. Résumé dans W. Borah, *op. cit.*, p. 82 ; *Orden*, le 7/10/1552, dans *VR/PG*, p. 294.

23.*C. de Cortés al emperador*, Mexico, le 15/10/1524, dans *COR*, p. 210 ; *MOT/H*, III-4, p. 302 ; *C.R.*, Valladolid, le 7/09/1543, dans *BUR/P*, 9, p. 82-83.

24.*C. de los frailes de S. Domingo al rey*, Mexico, le 14/06/1549, dans M. Cuevas, *Historia, op. cit.*, t. 2, p. 482.

25. AHN, div., indias, 22-10, *C. de Zumáraga y otros religiosos al Consejo de Indias*, Mexico, le 27/03/1532, fol. 1v.

26. AGI, gob., A. Mex., 350, *Ordenanzas del cabildo secular de la Vera Cruz*, Veracruz, 1547, fol. 14r ; *C. de d. Antonio Cortés Totoquihuaztli al emperador*, Tlacopan, le 1/12/1552. Trad. du latin dans *PRT*, p. 168 ; Landa, *op. cit.*, 4, p.68.

27. Citons entre autres : *Ordenanzas*, Tolède, le 4/12/1528, dans *DCOR*, t. 3, p. 26 et suiv. ; AGI, gob., A. Mex., 1088, liv. 1bis, *Ordenanzas para el buen tratamiento de los indios*, Ocaña, le 23/12/1530, fol. 39v-40v ; AGI, gob., A. Mex., 1088, liv. 2, *C.R.*, Medina del Campo, le 20/03/1532, fol. 49r-49v ; *Ordenanzas de Carlos V*, 1542, dans *RLI*, t. 2, IV-1-12 et loi 15, p. 3 et 4. Cependant, le roi permet en 1532 la réduction en esclavage des Indiens qui ont tués des chrétiens ou se sont soulevés (AGI, gob., A. Mex., 1088, liv. 2, *P.R.*, Medina del Campo, le 20/03/1532, fol. 31r-31v). Mais, en 1551, les Indiens rebelles de Zacatecas ne doivent pas être condamnés à l'esclavage et doivent aller en prison (*Instrucción*, le 7/10/1551, dans *VR/PG*, p. 380).

28.*P.R.*, Tolède, le 14/11/1528, dans *CED/E*, t. 4, p. 332-333.

29. González Dávila, *op. cit.*, p. 25-27 ; *DP*, I-42, p. 126.

30.*ZUM/JGI*, t. 1, p. 15 ; *MEND*, V-1re partie-27, p. 629. La nomination royale intervient en 1527 (*C.R.*, Burgos, le 12/12/1527, dans H. Zamora, « Contenido franciscano de los libros registro del archivo de Indias de Sevilla hasta 1550 », dans *Actas del II Congreso internacional sobre los franciscanos en el nuevo Mundo, op. cit.,* p. 33) mais la bulle papale de fondation date de 1530 (*C.R.*, Monzón, le 2/08/1533, dans *ZUM/JGI*, t. 3, p. 73-74 ; *B. Apostolatus officium*, Rome, le 2/09/1530, dans *B/AP*, t. 1, p. 201-203).

31.*C. de Garcés al papa*, vers 1532/1535. Trad. du latin dans R. Acuña, *op. cit.*, p. 21-22, 26 et 37.

32. AGI, gob., A. Mex., 1088, liv. 1bis, *C.R.*, Ocaña, le 25/01/1531, fol. 51r. En 1530, il acquiert une *huerta* à Mexico (*ACM*, le 28/03/1530, I, p. 44 ; *ACM*, le 30/05/1530, I, p. 52).

33. González Dávila, *op. cit.*, p. 28.

34.*C.R.*, Madrid, le 2/08/1530, dans *CED/P*, fol. 64v-65r *; C. de su majestad a la Audiencia*, Barcelone, le 20/04/1533, dans *CED/P*, fol. 85v ; *C.R.*, Valence, le 28/09/1534, dans *ZUM/JGI*, t. 4, p. 72 ; *C. de Fuenleal al rey*, Mexico, le 7/09/1535, dans *ENE*, t. 3, p. 180 ; *C.*, Valladolid, le 4/04/1542, dans *CED/E*, t. 4, p. 331-332 ; *C. de los oidores a la emperatriz*, le 30/03/1531, dans *ZUM/JGI*, t. 2, p. 285.

35.*MEND*, V-1re partie-21, p. 618 et V-1re partie-52, p. 702 ; Moles, *op. cit.*, 19, fol. 65v-66r ; *VET/M*, p. 100 ; *MOT/H*, III-4, p. 303.

36.*Inf. hecha por mandado del presidente de oidores*, Mexico, le 22/04/1529, dans *ZUM/JGI*, t. 2, p. 165-166 ; *inf. que por mandado del Audiencia tomó D. Hernández Proaño*, Cholula, le 3/05/1529, dans *ZUM/JGI*, t. 2, p. 166.

37.*ACM*, le 23/07/1543, IV, p. 340.

38.*C. de d. Esteban de Guzmán y d. Pedro de Moteuczuma Tlacahuepantli y de los alcaldes y regidores de la Ciudad de México*, Mexico, le 19/12/1554, dans *PRT*, p. 192.

39. AGI, gob., A. Mex., 1088, liv. 3, *C.R.*, Valladolid, le 26/02/1538, fol. 7 ; *Rel. de A. de Mendoza a L. de Velasco,* Mexico, 1550/1551, dans *VR/LH*, t. 1, p. 42 ; *C. de fr. J. de Mendieta a fr. F. de Bustamante*, Toluca, le 1/01/1562, dans *CD/M*, t. 2, p. 524.

40.*Rel. de minas de Tasco*, le 1/01/1581, dans *RG*, t. 7-2, México, p. 115.

41.*C. de fr. J. de Mendieta a fr. F. de Bustamante*, Toluca, le 1/01/1562, dans *CD/M*, t. 2, p. 518-519.

42. B. Grunberg, *L'univers des conquistadors*, Paris, L'Harmattan, 1993, p. 37-38.

43.*C.R.*, Talavera, le 31/05/1541, dans *CED/E*, t. 4, p. 323 ; *C.R.*, Valladolid, le 12/02/1538, dans *RLI*, t. 2, VI-9-36, p. 271 ; *C.R.*, Tolède, le 29/06/1539, dans *RLI*, t. 2, VI-9-36, p. 271 ; *C.R.*, Madrid, le 8/11/1539, dans *CD/H*, t. 1, p. 193. L'évêque de Guatemala, Francisco Marroquín, écrit en 1537 qu'il est impératif que les Espagnols qui ont des *repartimientos* se marient (*C. de F. Marroquín al emperador*, Mexico, le 10/05/1537, dans *CDI*, t. 2, p. 415).

44. Le mouvement des mariages des *encomenderos* est attesté dans les années trente (*Petición que la Ciudad de México presentó en la Audiencia de México*, Mexico, 1532, dans *ENE*, t. 15, p. 176).

Sur 531 conquistadors dont la situation maritale est connue, seuls 27 (5 %) restent célibataires (B. Grunberg, *L'univers des conquistadors, op. cit*., p. 181 et 192).

45. AGN, matrimonio, 170-3, *Auto por amancebamiento,* 1559 fol. 2r ; AGN, matrimonio, 170-5, *Auto por amancebamiento,* le 7/7/1564, 5 fol. ; AGN, inq., 38-1, *Pro. contra J. Franco*, 1536, fol. 1-38.

46. Voir notamment : AGN, BN, 1187-2, 1572 ; AGN, BN, 497-16, 1571 ; AGN, BN, 497-23, 1571 ; AGN, BN, 1285-1, 1573.

47. B. Grunberg, *L'Inquisition, op. cit*., p. 189.

48. AGN, inq., 42-1, *Inf.*, Tlapacingo, le 30/11/1530, fol. 1v-3v ; AGI, gob., A. Mex., 350, *Ordenanzas del cabildo secular de la Vera Cruz*, Veracruz, 1547, fol. 16r ; AGN, mercedes, 3, *Orden*, le 13/01/1551, fol. 25v-26r.

49. AGN, inq., 34-5, *Instrucción y memoria del maestro J. Infante de Barrios*, Villa de los Valles, 1540, fol. 73.

50. AHN, div., indias, 22-12, *Parecer de Ceynos al emperador*, Mexico, le 22/06/1532, fol. 6r ; *MEND*, IV-33, p. 501-505 ; *C. de G. Diaz de Vargas al emperador*, Mexico, le 20/05/1556, dans *ENE*, t.8, p. 108 ; *Orden*, le 10/02/1552, dans *VR/PG*, p. 520 ; *Orden al alcalde mayor de Puebla*, le 17/01/1553, dans *VR/PG*, p. 267 ; *C.R.*, Madrid, le 2/05/1563, dans *CED/E*, t. 4, p. 340-341. L'interdiction est reprise seize fois de 1541 à 1618 (A. Milhou, « L'Amérique », dans *Histoire du christianisme,* Paris, DDB, 1992, t. 8, p. 722).

51. AGN, inq., 37-4, *Fragmento de un pro. contra D. Díaz*, 1540-1547, fol. 47r, 48v et 50r ; *Orden al alcalde mayor de Puebla*, le 17/01/1553, dans *VR/PG*, p. 267. Melchor Rodríguez, interprète du corregidor de Teutila, réside dans le village cuicatèque de Tepeucila en 1543 (M. del C. Herrera Meza, E. Ruiz Medrano, « El Códice de Tepeucila », dans *El Códice de Tepeucila*, Mexico, INAH, 1997, p. 40).

52.*C.R.*, El Escorial, le 4/11/1567 dans *CD/H*, t. 1, p. 425.

53.*ACM*, le 7/03/1547, V, p. 175-176 ; *C. de fr. N. de Witte al rey*, Mexico, le 8/01/1552, dans M. Cuevas, « Algunos documentos de su colección », *AMN*, 3e époque, V, 1913, p. 144 ; *Orden*, le 10/02/1552, dans *VR/PG*, p. 520 ; *Orden al alcalde mayor de Puebla*, le 17/01/1553, dans *VR/PG*, p. 267.

54. AHN, div., indias, 22-13, *C. de fr. P. de Gante al emperador*, Mexico, le 31/10/1532, fol. 2v.

55.*ACM*, le 12/07/1529, II, p. 6 ; AHN, div., indias, 22-13, *C. de fr. P. de Gante al emperador*, Mexico, le 31/10/1532, fol. 2r-2v ; AHN, div., indias, 23-59, *C. de fr. P. de Gante al emperador*, Mexico, le 15/02/1552, fol. 2r-2v.

56.*C. de Zumárraga al emperador*, Mexico, le 17/04/1540, dans *ZUM/JGI*, t. 3, p. 203-204 ; *C.R.*, Madrid, le 29/11/1540, dans *ZUM/JGI*, t. 3, p. 207 ; *Donación*, Mexico, le 18/07/1545, dans *ZUM/JGI*, t. 3, p. 248-253 ; *C.R.*, Madrid, le 8/11/1546, dans *ZUM/JGI*, t. 3, p. 269-270 ; *C.R.*, Madrid, le 18/05/1553, dans *CED/E*, t. 1, fol. 219-220.

57.*MOT/H*, II-9, p. 258-259 ; AGI, gob., A. Mex., 340, *C. del cabildo secular de Puebla*, 1534, 2 fol. En 1544, les travaux de l'hôpital de Puebla ne sont toujours pas achevés (AGI, gob., A. Mex., 1684, ramo 1, *C. del cabildo secular de Puebla*, le 25/06/1544, fol. 3r).

58. AGN, mercedes, 5, fol. 108v, 135, 152v, 153, 155, 157v, 282 ; AGN, mercedes, 6, fol. 244 ; AGN, mercedes, 8, fol. 72, 142, 177 ; *Ordenanzas de Tepeaca*, Mexico, le 26/06/1539, dans *CD/T*, p. 26 ; *Ordenanzas de Cuauhtinchan*, Mexico, le 7/10/1559, dans *dOC/C*, p. 194.

59. AGN, mercedes, 3, *Merced*, le 27/04/1551, fol. 354r-354v ; AGN, mercedes, 3, *Mandamiento del virrey*, le 28/04/1551, fol. 353v ; AGN, mercedes, 3, *Mandamiento*, Mexico, le 6/05/1551, fol. 361r-361v ; *Merced*, Mexico, le 29/05/1551, dans *VR/PG*, p. 340. Résumé dans S. Zavala, *Libros de asientos, op. cit.*, p. 83 ; AGN, mercedes, 5, *Merced*, 1561, fol. 222 ; AGN, mercedes, 5, *Merced*, 1561, fol. 306 ; AGN, mercedes, 7, fol. 321 ; AGN, mercedes, 8, fol. 222.

60.*C.R.*, Fuensalida, le 7/10/1541, dans *RLI*, t. 1, I-4-1, p. 23 ; *C. P. de 1555*, dans *CON,* fol. 144.

61.*El distrito y pueblos que tiene el obispado de Tlaxcala*, vers 1570, dans *REL*, p. 7, 12-13 et 23 ; *Ordenanza de Felipe II*, Ségovie, le 13/07/1573, dans *RLI*, t. 1, I-4-2, p. 23.

62.*C. de Quiroga al Consejo de Indias*, le 14/08/1531, dans Quiroga, *La utopía, op. cit.*, p. ; *Tes. de Quiroga*, Le 24/04/1565, dans Quiroga, *La utopía, op. cit.*, p. 294 et suiv. ; *Declaración de Zumárraga a favor de V. de Quiroga,* sans date, dans *ZUM/JGI*, t. 3, p. 87 ; *C. de Ramírez de Fuenleal a la emperatriz*, Mexico, le 8/08/1533, dans *ENE*, t. 3, p. 117.

63.*GRI*, I-10, p. 50.

64. Le conquistador anonyme, *op. cit*., 14, p. 71 ; *C. de fr. P. de Gante a los padres y hermanos de la provincia de Flandes*, Mexico, le 27/06/1529, dans *BM*, p. 104 ; *Rel. de A. de Mendoza a L. de Velasco*, 1550/1551, dans *VR/LH*, t. 1, p. 44 ; Tapia, *op. cit*., p. 112 ; *TORQ*, t. 1, IV-53, p. 464.

65.*MOT/H*, II-2, p. 223-224 ; *MEND*, V-1re partie-14, p. 598-599.

66.*PRO/T*, 1539, p. 1-2 ; *Anales de Juan Bautista.* Trad. du nahuatl, Mexico, CIESAS, 2001, p. 229.

67.*C. de Garcés al papa*, vers 1532/1535. Trad. du latin dans R. Acuña, *op. cit*., p. 33.

68.*GRI*, I-23, p. 92.

69.*MEN*, V-1re partie-14, p. 598.

70. Castañega, *Tratado de las supersticiones y hechicerias* [1529], Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, 1997, 22, p. 183-185 ; Ciruelo, *Reprobación de las supersticiones y hechicerías,* Salamanque, Diputación de Salamanca, 2003, 3e partie-9, p. 157-160.

71. Á. Palerm, *Obras hidráulicas prehispánicas,* Mexico, SEP/INAH, 1973, p. 158.

72.*Rel. de la provincia del S. Evangelio*, vers 1569-1570, dans *Códice franciscano, op. cit*., p.28 ; *Comisión a J. Rodríguez de Agüero*, le 29/07/1553, dans *VR/PG*, p. 125 ; *MEND*, V-1re partie-51, p. 698 ; *El Libro de los guardianes, op. cit*., p. 47 ; *ACM*, le 12/07/1566, VII, p. 289.

73. AGI, gob., A. Mex., 317, *C. del cabildo secular de México*, Mexico, le 6/05/1533, 4 fol. ; *C.R.*, Tolède, le 24/08/1529, dans *CED/E*, t. 4, p. 349.

74.*ACM*, le 29/07/1541, IV, p. 248.

75. AGI, gob., A. Mex., 323, liv. : *Cartas escriptas a Su Majestad, C. de los oficiales reales al rey*, Mexico, le 2/03/1552, fol. 28v et *C. de los oficiales reales al rey*, Mexico, le 18/03/1552, fol. 8v ; AHN, div., indias, 24-49, *C. de los provinciales al rey*, Mexico, le 25/02/1561, fol. 2r.
76. AGI, jus., 205-3, *Inf. sobre los presos que soltaron dos frayles*, Huatitlan, le 20/05/1560, fol. 26r-26v ; *MEND*, III-33, p. 259.
77.*Mandamiento de J. Valderrama*, Mexico, le 27/11/1563, dans *DHMC*, t. 7, p. 203 ; MNAM, GO, 11, *A. de C. del orden de S. Domingo*, le 5/01/1561, fol. 26r ; *Traslado de un memorial que envió A. Caballero*, Yanhuitlan, 1563, dans *DHMC*, t. 7, p. 297-298.
78.*Ordenanza de Tepeapulco*, dans *DHMC*, t. 7, p. 194 ; *Ordenanza de Coatinchan*, dans *DHMC*, t. 7, p. 196 ; *Ordenanza de Amecameca*, dans *DHMC*, t. 7, p. 196 ; *Ordenanza de Xochimilco*, dans *DHMC*, t. 7, p. 196 ; *Ordenanza de Cholula*, dans *DHMC*, t.7, p.195 ; *ACT*, le 1/01/1552. Résumé dans *ACT/ABL*, p. 50-51. *C. de J. Valderrama al rey*, Mexico, le 8/06/1564, dans *DHMC*, t. 7, p. 122.
79. AGI, gob., A. Mex., 168, *C. de P. de Meneses al emperador*, Puebla, le 27/02/1552 ; AGI, gob., A. Mex., 168, *C. de P. Gallo al rey*, Mexico, avril 1562.
80.*Une procuration en faveur de Las Casas*, Chimalhuacan, le 23/01/1554, dans R. Ricard, *Études, op. cit*., p. 63 ; AGI, gob., A. Mex., 94, ramo 1, *C. del Cabildo de México,* 1560, fol. 1 ; Las Casas, *Memorial al rey en favor de los Indios de la Nueva España*, 1555, dans *CAS*, t. 5, p. 452 ; AGI, gob., A. Mex., 68, ramo 21-51, *C. de J. Valderrama al rey*, Mexico, le 24/02/1564, fol. 3v.
81.*Ordenanza de Amecameca*, dans *DHMC*, t. 7, p. 196 ; *El señor fiscal con el gobernador y principales de Tepeaca sobre ciertas cuentas [...]*, Mexico, 1560, dans *CD/T*, p. 40, 66 et 79.
82.*Ordenanza de Tula*, dans *DHMC*, t. 7, p. 194 ; *Ordenanza de Cholula*, dans *DHMC*, t.7, p.195 ; *C. del arzobispo al Consejo de Indias,* Mexico, le 15/05/1556, dans *ENE,* 8, p. 90.
83. MNAM, GO, 11, *a. de C. del orden de S. Domingo*, Mexico, le 14/09/1559, fol. 2v-3r ; MNAM, GO, 11, *A. de C. del orden de S. Domingo*, le 22/09/1565, fol. 34v, 38r et 42v.
84.*Seconde règle des frères mineurs*, dans saint François d'Assise, *Œuvres,* Paris, Seuil, 1982, p. 86 ; *El señor fiscal con el gobernador y principales de Tepeaca sobre ciertas cuentas [...],* Mexico, 1560, dans *CD/T*, p. 74 et 82.
85.*Ordenanza de Coatinchan*, dans *DHMC*, t. 7, p. 196 ; *Ordenanza de Cuauhtinchan*, 1559, dans *CD/C*, p. 209.
86.*Presentación de una memoria de fr. T. de la Corte para lo que es menester para el gasto ordinario de los religiosos del monasterio*, le 26/06/1553, dans *CD/C*, t. 1, p. 159.
87. AGI, gob., A. Mex., 358-5, *C. de cabildo eclesiástico de Antequera*, Antequera, le 27/09/1560, fol. 1r-2v ; AGI, jus., 279-1, *Inf. avida en la ciudad de Antequera contra ciertos religiosos de la orden de S. Domingo*, Mexico, le 26/09/1560, fol. 2r.
88.*PG*, p. 72.
89. AGI, gob., A. Mex., 323, *C. de los oficiales reales al rey*, Mexico, le 18/03/1552, fol. 9r-9v ; *C. del arzobispo al Consejo de Indias*, Mexico, le 15/05/1556, dans *ENE*, t. 8, p. 87 ; *C. de J. Valderrama al rey*, Mexico, février-mars 1564, dans *DHMC*, t. 7, p. 44. Ces caisses sont établies

dans tous les villages par une cédule royale en 1554 (M. Menegus Bornemann, *Del señorio indígena a la república de Indias,* Mexico, CONACULTA, 1994, p. 204). Il semble cependant que certaines communautés ne bénéficient pas d'une caisse, en tout cas, Huexotzingo n'en a pas en 1564, selon son gouverneur, *Parecer dado por la justicia de Huexotzingo*, le 23/09/1564. Résumé dans S. Zavala, *El servicio personal de los Indios en la Nueva España,* Mexico, El Colegio de México,/El Colegio nacional, t. 4, 1989, p. 400-401.

90.*Ordenanzas de Tepeaca*, Mexico, le 14/10/1552, dans *CD/T*, p. 29 et 34 ; *Orden al mayordomo de Cholula,* le 30/01/1553, dans *VR/PG*, p. 267 ; *C.R.*, Valladolid, le 7/05/1558, dans *CED/E*, t. 4, p. 325 ; *Ordenanzas de Cuauhtinchan*, Mexico, le 7/10/1559, dans *DOC/C*, p. 193 ; *Tasación de los tributos de Tlatelolco*, Mexico, le 18/01/1564, dans *ENE*, t. 15, p. 72.

91.*Ordenanza de Coatinchan*, dans *DHMC*, t. 7, p. 196 ; *Ordenanza de Xochimilco*, dans *DHMC*, t. 7, p. 197 ; *ACT*, le 5/01/1548 dans *ACT/ABL*, p. 37.

92.*El señor fiscal con el gobernador y principales de Tepeaca sobre las cuentas [...]*, Mexico, 1560, dans *CD/T*, p. 90 et suiv. ; *El señor fiscal con el gobernador y principales de Tepeaca sobre ciertas cuentas [...]*, Mexico, 1560, dans *CD/T*, p. 43-81.

93. AGI, gob., A. Mex., 94-10, le 12/05/1559, fol. 1 ; *C. del arzobispo al Consejo de Indias*, Mexico, le 15/05/1556, dans *ENE*, t. 8, p. 86 ; *C. de J. Valderrama al rey*, Mexico, février-mars 1564, dans *DHMC*, t. 7, p. 44.

94.*C.R.*, Valladolid, le 7/05/1558, dans *CED/E*, t. 4, p. 325 ; *Auto del Consejo de Indias*, Tolède, le 25/01/1561, dans *CED/E*, t. 4, p. 326-327 ; *C.R.*, Tolède, le 1/02/1561, dans *CED/E*, t. 4, p. 326-327 ; *Orden e tasación*, Coatepec, le 9/12/1563, dans *CD/MX*, p. 42.

95.*Parecer dado por la justicia de Huexotzingo*, le 23/09/1564, dans S. Zavala, *El servicio personal, op. cit.*, t. 4, p. 400. Le chantier de la troisième église commence en 1560. Une première église a été construite à partir de 1524, et la deuxième vers 1535 (G. Espinosa Spínola, *op. cit.*, p. 188-189).

96. S. Zavala, *El servicio personal, op. cit.*, t. 4, p. 401 ; G. Espinosa Spínola, *op. cit.*, p. 190.

97. AGN, mercedes, 4, *Mandamiento del virrey*, Mexico, le 20/08/1554, fol. 56r ; *C. de L. de Anguis al rey*, Mexico, le 20/02/1561, dans *DI/CUE*, p. 262 ; *C. del arzobispo al Consejo de Indias*, Mexico, le 15/05/1556, dans *ENE*, t. 8, p. 90.

98. AGI, gob., A. Mex., 68, ramo 21-51, *C. de J. Valderama al rey*, Mexico, le 24/02/1564, fol. 1v et 2v ; *C. de L. de anguis al rey*, Mexico, le 20/02/1561, dans *DI/CUE*, p. 262 ; *C. del arzobispo al Consejo de Indias*, Mexico, le 15/05/1556, dans *ENE*, t. 8, p. 89-90.

99.*Amparo a los de Tepeapulco*, le 16/12/1551, dans *VR/PG*, p. 95 ; W. Borah, S.F. Cook, *The Population of Central Mexico in 1548,* Berkeley, UCP, 1960, p. 180 ; *Mandamiento*, Mexico, le 21/05/1563, dans *CD/T*, p. 280.

100.*ACT*, le 4/08/1549. Résumé dans *ACT/ABL*, p. 42.

101. AGI, gob., A. Mex., 1088, liv. 1, *C.R.*, Madrid, le 4/02/1530, fol. 160v-161r ; AGI, gob., A. Mex., 1088, liv. 1, *C.R.*, Madrid, le 11/03/1530, fol. 191r-191v ; AGI, gob., A. Mex., 1088, liv.

1bis, *C.R.*, Medina del Campo, le 4/11/1531, fol. 129r-129v.

102. AGI, gob., A. Mex., 1088, liv. 2, *C.R.*, Saragosse, le 8/03/1533, fol. 217v-218r.

103.*Rel. de A. de Mendoza a L. de Velasco*, 1550/1551, dans *VR/LH*, t. 1, p. 46 et 56.

104.*C.R.*, Valladolid, le 3/05/1538, dans *CED/C*, p. 118 ; AGI, gob., A. Mex., 1089, liv. 1, *C.R.*, Valladolid, le 16/04/1550, fol. 231v ; *Licencia para fundar un monasterio franciscano*, le 28/07/1553, dans *VR/PG*, p. 603 ; *C.R.*, Madrid, le 16/08/1563, dans *RLI*, t. 1, I-3-4, p. 18 ; *C.R.*, Aranjuez, le 30/11/1568, dans *RLI*, t. 1, I-3-4, p. 18.

105.*Orden a los oficiales reales*, le 16/09/1551, dans *VR/PG*, p. 90 ; *Orden a los oficiales reales*, le 13/05/1553, dans *VR/PG*, p. 58 ; *Orden a los oficiales reales*, le 2/12/1553, dans *VR/PG*, p. 64 ; AGN, mercedes, 4, *Merced al monesterio,* le 31/07/1554, fol. 50v. Pub. dans *CD/T*, p. 267.

106.*C. de Zumárraga a fr. F. del Castillo*, Mexico, le 15/05/1547, dans ZUMÁRRAGA, *Letters to Vizcaya, op. cit.,* p. 102 ; *Memoria de lo pagado a las órdenes*, le 26/02/1564, dans *DI/CUE*, p. 277-278.

107.*C. del virrey al rey*, Mexico, le 1/02/1558, dans *DI/CUE*, p. 245.

108. AGI, gob., A. Mex., 68, ramo 21-51, *C. de J. Valderrama al rey*, Mexico, le 24/02/1564, fol. 2v ; *C. de F. Ceynos al rey*, Mexico, le 1/03/1565, dans *CD/M*, t. 2, p. 240.

109.*Rel. de los servicios personales que prestan los Indios de Coyoacán,* le /06/1553, dans *CD/C,* t. 1, p. 88-91 ; AGI, jus., 205-3, *El fiscal contra fr. M. de Alburquerque*, Mexico, le 11/01/1560, fol. 4r-7v, 9v et 16r.

110.*C.R.*, Talavera, le 14/03/1541, dans *DI/GG*, p. 433 ; AGN, mercedes, 3-272, *Aprobación de los sitios en que se hallan,* 1550, fol. 83v ; *GRI*, II-17, p. 204.

111.*Traslado de un memorial que envió A. Caballero*, Yanhuitlan, 1563, dans *DHMC*, t. 7, p. 297-298.

112.*El distrito y pueblos que tiene el obispado de Tlaxcala*, vers 1570, dans *REL*, p. 21 ; LÓPEZ DE VELASCO, *op. cit.*, p. 108.

113. AHMP, *aCP*, 8-133, le 26/08/1560, fol. 108v ; *Mandamiento de J. Valderrama*, Mexico, le 27/11/1563, dans *DHMC*, t. 7, p. 204 ; *C. de Montúfar al rey*, Mexico, le 15/08/1559, dans R. RICARD, *Études, op. cit.*, p. 104 ; *C. de F. Ceynos al rey*, Mexico, le 1/03/1565, dans *CD/M*, t. 2, p. 240.

114. AHN, div., indias, 24-50, *C. de fr. A. de la Coruña al rey*, Mexico, le 10/07/1561, fol. 1.

115.*C.R.*, Madrid, le 27/10/1535, dans *CED/E*, t. 1, p. 65-66 ; *C.R.*, Tolède, le 1/12/1560, dans *CD/A*, p. 73 ; *C.R.*, Madrid, le 18/07/1560, dans *CD/H*, t. 1, p. 395.

116. AHN, div., indias, 24-50, *C. de fr. A. de la Coruña al rey*, Mexico, le 10/07/1561, 2 fol. ; *C. de fr. N. de Ágreda y otros agustinos al emperador*, Mexico, le 15/12/1537, dans *DI/CUE*, p. 86-87.

117.*C. de fr. J. de la Peña al rey*, Mexico, le 25/07/1561, dans M. CUEVAS,*Historia, op. cit.*, t. 2, p. 486 ; *ZOR/ R*, t. 1, I-12, p. 227 ; *Memorial de los conquistadores de 1604*, dans DORANTES DE CARRANZA, *Sumaria rel. de las cosas de la Nueva España,* Mexico, Porrúa, 1987, p. 380 ; AGI, patronato, 56-4-4, *IMS de G. Cerezo*, Mexico, le 17/07/1543, pas de n° de fol.

118.*ACM*, le 29/04/1562, VII, p. 46 ; *C.R.*, Madrid, le 18/07/1562, dans *CD/A*, p. 74-75 ; *Mandamiento de J. Valderrama*, Mexico, le 27/11/1563, dans *DHMC*, t. 7, p. 204.

119.*ACM*, le 19/08/1555, VI, p. 180 ; *ACM*, le 26/06/1556, VI, p. 235 ; *ACM*, le 5/10/1571, VII, p. 525 ; AHMP, *ACP*, 8-133, le 26/08/1560, fol. 108v ; AHMP, *ACP*, 8-241, le 14/12/1562, fol. 178.

120. AGN, HJ, 296-26, *Venta de tierras,* le 3/06/1577, fol. 18v-19r, dans *DOC/M*, p. 296-297. Cristóbal de la Fuente prend l'habit à Mexico en 1567 (*RZ*, t. 2, p. 486).

121.*Comisión a L. de León Romano*, le 26/05/1551, dans *VR/PG*, p. 481 ; AGI, gob., A. Mex., 355, *C. del cabildo secular d'Antequera*, Antequera, 1552, 4 fol. ; *Orden a L. de León Romano*, le 30/01/1551, dans *VR/PG*, p. 478.

122.*C. de Ramírez de Fuenleal a la imperartriz*, Mexico, le 8/08/1533, dans *ENE*, t. 3, p. 118 ; *Amplación de la Instrucción a A. de Mendoza*, Barcelone, le 14/07/1536, dans *VR/LH*, t. 1, p. 33 ; *C. del conde de Monterrey al rey*, Mexico, le 11/06/1599, dans *DI/CUE*, p. 473 ; *MOT/H*, III-1, p. 273 et III-3, p. 297 ; *GRI*, I-7, p. 37 ; *TORQ*, t. 3, XV-13, p. 30.

123. Cette démarche n'est pas nouvelle. Le dominicain Guillaume de Tripoli affirme qu'il faut connaître les langues des peuples à évangéliser. Un autre dominicain, Ricoldo de Montecroce (1243-1320) déconseille le prêche par interprète dans son *vade-mecum* destinés aux missionnaires (J. Comby, *op. cit.*, p. 71).

124.*Ampliación de la Instrucción a A. de Mendoza*, Barcelone, le 14/07/1536, dans *VR/LH*, t. 1, p. 33.

125. AGI, gob., A. Mex., 19-21, *C. de L. de Velasco al rey*, Mexico, le 30/09/1558, fol. 3r ; *C. del cabildo eclesiástico de Guadalajara*, Guadalajara, le 1/05/1552, dans *CD/A*, p. 41. Les comptes de la communauté mixtèque de Santa Catalina Texupa (*Codex Sierra)* sont en nahuatl. Dans l'évêché d'Oaxaca, le nahuatl est longtemps privilégié (*C.R.*, Madrid, le 27/07/1570. Résumé dans S. Zavala, *Poder y lenguaje desde el siglo XVI,* Mexico, El Colegio de México, 1996, p. 42). Il existe des testaments en nahuatl en pays maya.

126. R. Ricard, *La conquête, op. cit.*, p. 65, 345 et suiv.

127.*C. de fr. M. de Valencia a fr. M. Vueinssens*, Tlalmanalco, le 12/06/1531, dans *MEND*, V-1re partie-15, p. 601 ; AHN, div., indias, 22-16, *C. de fr. M. de Valencia y otros religiosos al emperador*, Tehuantepec, le 18/01/1533, fol. 1r ; *MOT/H*, II-3, p. 228.

128.*C. del virrey al rey*, Mexico, le 7/02/1554, dans *DI/CUE*, p. 187-196, p. 183 ; *C. P. de 1555*, dans *CON,* fol. 35 et 41 ; *C. P. de 1565*, dans *CON,* fol. 199.

129.*C.R.*, Buengrado, le 22/05/1565, dans *DI/GG*, p. 470 ; *C.R.*, El Pardo, le 2/12/1578, dans *RLI*, t. 1, I-6-30, p. 44 ; *C.R.*, Badajoz, le 19/09/1580, dans *RLI*, t. 1, I-22-56, p. 206 ; *C.R.*, Badajoz, le 23/09/1580, dans *RLI*, t. 1, I-6-30, p. 44 ; *C.R.*, Lisbonne, le 26/02/1582, dans *RLI*, t. 1, I-6-30, p. 44 ; *C. de fr. J. de San Román a Ovando*, Mexico, le 16/03/1571, dans *RZ*, t. 1, p. 167.

130.*Rel. de la provincia del S. Evangelio*, vers 1569-1570, dans *Códice franciscano, op. cit.*, p. 1-28.

131. L. Brinckmann, *Die Augustinerrelationen Nueva España 1571-1573,* Hambourg, Herausgegeben vom Hamburgischen Museum für Völkerkunde und Vorgeschichte, 1969, p.

255-258. A. Rubial García, *op. cit.*, p. 30 et suiv.

132.*Rel. de la provincia del S. Evangelio*, vers 1569-1570, dans *Códice franciscano, op. cit.,* p. 20.

133.*El distrito y pueblos que tiene el obispado de Tlaxcala*, vers 1570, dans *REL*, p. 5, 10, 18, 20 et 27.

134.*Lista de los clérigos de México*, Mexico, le 17/11/1569, dans *DES*, p. 459 et 460 ; *Rel. de F. Gómez*, Atitalaquia, le 25/10/1569, dans *DES*, p. 49 ; *Rel. de P. Infante*, Zumpango, le 23/10/1569, dans *DES*, p. 93 ; *Rel. de J. de Sigura*, Xalatlaco, le 27/11/1569, dans *DES*, p. 117 ; *Rel. de A. Martínez*, Noxtepec, le 3/12/1569, dans *DES*, p. 125.

135.*« el cacique entiende el mexicano y lo habla cuando quiere* » AGN, inq., 40-8, *Inf. contra el cacique de Matlatlan*, 1539, fol. 179r.

136.*El distrito y pueblos que tiene el obispado de Tlaxcala*, vers 1570, dans *REL*, p. 10.

137.*Rel. del obispado de Antequera*, dans *REL*, p. 95 et suiv. ; *IMS de H. de Tapia*, Mexico, le 9/11/1569, *BAGN*, 1re série, V-1, 1934, p. 41.

138.*C. de los obispos al rey*, Mexico, 1540, dans *ENE*, t. 4, p. 13-14.

139.*DP*, II-76, p. 606.

140. BLB, M-M 429, 192 p.

141.*C. de Moya de Contreras al rey*, Mexico, le 24/03/1575, dans *CDI*, t. 1, p. 195 et suiv.

142.*MEND*, V-1re partie-49, p. 688 ; *Anales de Tecamachalco, op. cit*., p. 27 ; *PG*, p. 330-331.

143.*MEND*, III-39, p. 292.

144.*C. de fr. B. de Lisboa*, dans *REL*, p. 129 ; *Rel. de A. Gómez*, Tlachichulpa, le 4/11/1569, dans *DES*, p. 160 ; *Rel. de D. García de Almaroz*, Teloloapa, le 26/11/1569, dans *DES*, p. 244 ; *El distrito y pueblos que tiene el obispado de Tlaxcala*, vers 1570, dans *REL*, p. 4.

145. AGN, inq., 40-5-13, *Contra Diego*, 1536, fol. 111r et 112r.

146. « *Todos los naguatlatos eran mentirosos* », *ibid.,* fol. 112r ; Molina, « Prólogo », dans *Vocabulario en lengua castellana y mexicana, op. cit.,* pas de n° de fol. ; *C. de fr. D. de la Anunciación*, 1572, dans F. Fernández del Castillo, *op. cit*., p. 84.

147.*C. P. de 1555*, dans *CON*, p. 143.

148.*C.R.*, Valladolid, le 12/09/1537, dans *CED/E*, t. 4, p. 359 ; Mendoza, *Ordenanzas y copilación de leyes* [1548], Madrid, Ediciones Cultura hispánica, 1945, fol. xxx.

149.*C.R.*, Valladolid, le 7/06/1550, dans *CED/P*, fol. 179r-179v ; *C.R.*, Valladolid, le 15/12/1553, dans *CED/P*, fol. 149 ; *ACM*, le 9/01/1562, VII, p. 11 ; *ACM*, le 29/04/1562, VII, p. 39. Au Guatemala, la monarchie penche là encore pour l'enseignement du castillan aux Indiens (*C.R.*, Valladolid, le 7/06/1550, dans *REM*, t. 1, VI-6, p. 417-418).

150.*C. del rey al virrey*, Valladolid, le 7/06/1550, dans *CED/E*, t. 4, p. 339 ; *Rel. de Gómez de Maraver al rey*, Guadalajara, le 12/12/1550, dans *CD/A*, p. 32 ; *C. de fr. R. de la Cruz al emperador*, Ahuacatlan, le 4/05/1550, dans *DI/CUE*, p. 159 ; *C. del cabildo eclesiástico de Guadalajara*, Guadalajara, le 1/05/1552, dans *CD/A*, p. 41.

151.*Rel. breve de la venida de los de la Compañia de Jesús a la Nueva España*, 7, dans *Crónicas de la Compañia de Jesús, op. cit*., p. 21.
152.*ACM*, le 6/06/1557, VI, p. 292.
153.*C. de Ramírez de Fuenleal al emperador*, Mexico, le 15/05/1533, dans *ENE*, t. 15, p. 163 ; *C. de Ramírez de Fuenleal al emperador*, Mexico, le 12/02/1533, dans *ENE*, t. 15, p. 166.
154.*MEND*, II, *Prólogo al lector*, p. 75 et II-1, p. 77 ; *ZOR/R*, t. 1, p. 103.
155. Á. M. Garibay, « Introducción », dans *Teogonía, op. cit*., p. 11 ; Á. M. Garibay K., *Historia, op. cit.*, t. 2, p. 31 ; G. Baudot, « Introducción », dans Olmos, *op. cit*., p. xiii.
156.*MOT/H*, III-3, p. 300.
157. G. Baudot, *Utopie et histoire, op. cit*., p. 269-270 et 420.
158.*DP*, I-90, p. 286 ; *C. de P. Gallo al rey*, Mexico, le 30/04/1562, dans *ENE*, t. 9, p. 166.
159. G. Baudot, *Utopie et histoire, op. cit*., p. 451-463.
160.*SAH*, t. 1, II, *prólogo*, p. 106-108 ; *C. del arzobispo al rey*, Mexico, le 28/03/1576, dans *ENE*, t. 12, p. 13 ; *C.R.*, Madrid, le 22/04/1577, dans *Códice franciscano, op. cit*., p. 249-250.
161.*Gobernación espiritual y temporal*, dans *CDIU*, 20, p. 209.
162.*Edicto del Santo Oficio,* Mexico, le 28/04/1574, dans F. Fernández del Castillo, *op. cit.,* p. 503 ; *C. de fr. D. Salado de Estremera*, 1573, dans L. Gómez Canedo, *Evangelización, op. cit*., p. 264-265.
163.*ZOR/BR*, p. 101-102.
164.*SAH*, t. 1, IV, *Apéndice*, p. 371 et 375 ; AGN, inq., 224, *Testimonio de justificaciones*, le 14/08/1572, fol. 67r. Sur cette affaire voir G. Baudot, « Fray Toribio Motolinia denunciado ante la Inquisición por fray Bernardino de Sahagún en 1572 », *Caravelle*, 55, 1990, p. 16 et suiv.

Chapitre VII. Le mauvais clerc

---

1 Si certains clercs exemplaires se montrent attentifs et bienveillants envers les Indiens pour les amener au christianisme, d'autres semblent plus préoccupés par la défense de leurs propres intérêts. Cortés veut de bons pasteurs pour les Indiens car les anciens prêtres indiens, les *papas*, qui s'occupaient des rites et des cérémonies à l'époque précolombienne étaient honnêtes et chastes et que le moindre de leur manquement était puni de mort [1]. Mais le mauvais clerc compromet-il l'effort d'évangélisation en montrant un mauvais exemple aux Indiens comme le pense Bartolomé de Las Casas [2] ?

Les actions des mauvais clercs

2 Mais qu'est-ce qu'un mauvais clerc ? Le concile mexicain de 1555 pointe les faiblesses des clercs : transgression des lois, passion du jeu, mauvais traitements, port d'armes, intéressement dans des entreprises commerciales, concubinage [3]. Les plaintes devant les tribunaux portent pour leur part sur les mauvais traitements qu'ils infligent aux Indiens et leurs abus envers les femmes (ils sollicitent les femmes lors des confessions, ont des concubines). Les frères des ordres mendiants sont plutôt accusés de mauvais traitements envers les Indiens et de prises d'intérêt dans les villages. D'une façon générale, les prêtres séculiers apparaissent plus cupides et encadrent mal les Indiens.

3 L'une des manifestations les plus courantes du mauvais clerc, c'est le mauvais traitement des Indiens dont il a la charge. Cette question devient centrale dans la réflexion sur l'évangélisation. Un bon traitement des Indiens conduit à leur christianisation sincère et à leur bon comportement de chrétien, un mauvais traitement nuit à la conversion [4]. C'est une attaque courante à cette époque pour dénoncer un adversaire, aussi la réalité des mauvais traitements doit-elle être examinée prudemment. Un franciscain, probablement aux ordres du président de l'Audience Nuño Beltrán de Guzmán, accable en 1529 ses frères ; il les accuse de torturer et de fouetter les Indiens [5]. En 1531, Zumárraga s'emploie dans une lettre au chapitre général de l'ordre franciscain à balayer toutes ces accusations [6]. Le contexte particulier de la dénonciation (les conflits entre la première Audience et les franciscains) laisse planer un doute quant à la véracité des faits reprochés. Les choses se tassent avec le départ de Nuño de Guzmán et l'arrivée de nouveaux auditeurs. Ces accusations attestent parfois d'une triste réalité. Les augustins exploitent les Indiens chargés de construire leur couvent à Ocuituco dans les années trente. Les dominicains de la province d'Oaxaca se distinguent particulièrement pour les mauvais traitements qu'ils infligent aux Indiens, ils fouettent et ils emprisonnent les Indiens à San Ildefonso, à Zola et à Huaxilotitlan [7]. Les prêtres séculiers ne sont pas en reste. En 1538, Zumárraga fait arrêter et mettre en prison un prêtre séculier qui maltraite une Indienne [8].

4 Les clercs fréquentent aussi aussi dûment les femmes. Ils ont des concubines et sollicitent les pénitentes lors de la confession. Ces attitudes des ministres du culte, alors que les évêques et les conciles insistent sur les conditions du mariage chrétien, ne facilitent certainement pas la tâche d'évangélisation. Elles bafouent les sacrements du mariage et de la confession. Le vicaire de Panuco,

Alonso Ruiz de Arévalo, vit en concubinage et a un enfant. Il aurait aussi compromis une femme mariée de la ville – serait-ce un cas de sollicitation ? Ce n'est pas le moindre de ses vices, il joue aussi aux cartes. Tout cela lui vaut la réprimande du visiteur de l'évêque de Mexico, Juan Infante de Barrios, en 1540, et une amende de vingt-cinq *castellanos* d'or de mine. Bien entendu, il ne doit plus revoir sa concubine. Nous ne savons pas dans quelle mesure il a suivi ces recommandations. Mais nous le retrouvons quelques années plus tard en 1544 comme curé de Panuco. La région ne semble pas spécialement bien lotie, puisqu'à la même époque, un père carmélite entretient une femme dont il a un enfant, ce qui lui vaut l'hostilité d'une partie de la population du lieu [9].

5 L'une des affaires de concubinage les plus fameuses éclate lors de la visite du vicaire général des augustins, Pedro de Herrera. Ce dernier découvre que le prieur du couvent de Mexico, Antonio de San Isidro, entretient une relation coupable et a une fille. Il le dépose et le fait mettre en prison en 1562. L'affaire prend alors des proportions démesurées. Les augustins de Nouvelle-Espagne n'acceptent pas cette intervention de l'extérieur qui souligne les turpitudes d'un des leurs. Le vicaire provincial, Juan de San Román, demande le départ de Pedro de Herrera et l'autonomie de la province, ce qui divise les augustins. Le proviseur de l'archevêché, le docteur Anguis, l'Audience, le visiteur, le vice-roi et le conseil municipal de Mexico prennent parti dans l'affaire et jettent ainsi le plus grand trouble. Le général de l'ordre des augustins ramène le calme en rappelant Herrera en Espagne et en le remplaçant pour la mission par Diego de Salamanca et Miguel de Navarro. La sanction contre San Román est levée. Quant à Antonio de San Isidro, il a tôt fait de s'échapper et de gagner l'Espagne pour s'en remettre aux autorités de son ordre [10].

6 Le mercédaire Juan de Rivas offre peut-être un profil un peu différent. C'est un jeune frère défroqué qui s'est lui marié avec Catalina Cordero au Nicaragua avant de revenir en Nouvelle-Espagne. Bien mal lui en a pris, il comparaît alors devant le tribunal de l'Inquisition en 1564 [11]. Il semble qu'il n'était pas fait pour entrer dans les ordres. Il est possible qu'on lui ait un peu forcé la main pour prendre l'habit et qu'il ait saisi la première occasion pour s'enfuir. À moins que sa rencontre avec Catalina Cordero ne lui ait ouvert de nouveaux horizons. Juan de Rivas assume entièrement ce choix de vie en partant au Nicaragua, là où il n'est pas connu, pour s'y marier et vivre pleinement sa nouvelle vie. La raison de son retour en Nouvelle-Espagne n'est pas donnée dans le document.

7 Les cas de sollicitation touchent principalement les prêtres séculiers. Le curé Juan de Viveros vit avec Antonia en 1564. Ils ont eu ensemble quatre enfants dont deux sont décédés très jeunes. La faute est d'autant plus grave qu'il était le confesseur d'Antonia. Le comble pour les autorités religieuses c'est qu'il a baptisé ces enfants du péché secrètement. L'attitude du curé de Puebla, Pedro Ortiz de Zúñiga, en revanche est plus classique. Ortiz de Zuñiga vit avec une femme, Magdalena Rodríguez. Il est pour cela réprimandé le 24 septembre 1567 par l'évêque de Tlaxcala, Bernardo de Villagómez. Tout cela ne semble pas beaucoup affecter notre curé qui poursuit sa relation malgré les promesses d'y mettre fin. Il est alors traduit devant le tribunal de l'Inquisition le 3 juin 1568 [12]. Le plus gênant dans ces affaires de mœurs est que cela se pratique au vu et au su des Indiens qui sont dans leur intimité. Ils sont d'ailleurs invités à témoigner et parfois à défendre leur maître. Le procès en 1568 de Pedro Ortiz de Zuñiga, est à ce titre riche d'enseignements. Le curé cite des témoins Indiens à décharge. Un certain Diego qui vit dans sa

maison et qui rapporte ne jamais avoir vu ladite Magadalena chez lui, allant à l'encontre de tous les autres témoignages [13].

8 Les relations intimes des clercs ne se limitent pas au concubinage. Zumárraga rapporte à l'empereur en 1540 que Cristóbal de Torres et le bachelier Barreda fréquentent les prostituées [14].

9 Un autre aspect qui est dénoncé chez les prêtres séculiers est leur âpreté au gain. Ils ne penseraient qu'à s'enrichir [15], n'hésitant pas à réclamer toujours plus d'argent aux communautés dont ils ont la charge, « s'ils doivent recevoir deux cents pesos, ils en perçoivent cinq cents », souligne ainsi le franciscain, Ángel de Valencia, en 1552. Les Indiens de Teloloapan, Tultepec et Acatlan dénoncent les demandes abusives de leur curé Rodrigo de Ortiz en 1558 [16]. De nombreux prêtres séculiers réclament des services qu'ils ne paient pas. Francisco Martínez en 1565 ne rembourse pas ses dettes aux Indiens de Mizantla. Il vient pourtant juste d'arriver dans ce village. Les relations sont donc rapidement devenues difficiles entre les Indiens et leur curé. Francisco Martínez gardera cependant cette cure jusqu'en 1568 [17]. Les affaires d'argent sont nombreuses au début des années soixante-dix et elles concernent aussi quelques bénéficiers à Tlatlauhquitepec et à Naranja [18]. Ces abus dénoncés par les Indiens décident le vice-roi à intervenir. Il invite le vicaire de Mixtepec à payer les Indiens pour la nourriture et les services rendus et rappelle au gouverneur de Calipa qu'il ne doit pas donner à manger au bénéficier sans avoir été payé [19].

10 Les clercs n'hésitent pas à demander aux Indiens des participations importantes aux frais des cérémonies religieuses. Et que dire de ce franciscain, un certain frère Juan, qui procède aux deux mariages de l'Indien Francisco à Coyoacan, la première fois en 1531 et la deuxième fois en 1535 [20] ? N'est-ce pas dans le seul but de toucher de l'argent fois pour la cérémonie ? Le problème de l'argent versé

aux clercs pour les enterrements et les messes est un très net souci des autorités. En 1535, le conseil municipal de Mexico charge ainsi Francisco Flores de s'entretenir de cette question avec l'évêque de Mexico et en 1536, un rapport est présenté au vice-roi. Une cédule royale donne au vice-roi le pouvoir de fixer les montants que peuvent demander les prêtres séculiers et les curés [21]. Les conciles condamnent les participations financières obligatoires des Indiens qui se rapprochent de la simonie. Les Indiens ne doivent rien donner pour les sacrements, tout au plus peuvent-ils verser une contribution volontaire pour participer aux frais de la cérémonie. La frontière semble bien ténue. Et en 1570, il y a encore des prêtres séculiers qui demandent de l'argent quand ils administrent les sacrements [22].

11 Dans le même temps, il faut reconnaître que les prêtres séculiers ne perçoivent pas d'importants traitements de la part du roi (si le village relève du roi) ou de l'*encomendero* (si le village est une *encomienda*). En 1530, les curés de Nouvelle-Espagne touchent entre quatre-vingt et cent cinquante pesos d'or. Les auditeurs leur proposent cent cinquante à cent soixante-dix pesos en 1531 soit deux fois moins qu'à un corregidor et à peine plus qu'un alguazil. Dans la réalité, les salaires sont moindres. L'*encomendero* Jorge Cerón donne seulement cent pesos d'or de mine à Bernaldo de la Torre pour encadrer les Indiens de Matalcingo au Michoacan en 1536. Plus modestement, Diego de Soria, vicaire des mines de Pachuca, ne reçoit de Juan Vázquez que quatre-vingt pesos en 1557 [23]. Les montants semblent comparables à ce qu'ils sont ailleurs en Amérique. Le curé de Santiago de Guatemala, Francisco Marroquín, perçoit cent cinquante pesos annuels en 1530. Il se situe dans la fourchette haute. Dans le royaume de Nouvelle-Grenade, un prêtre séculier reçoit cinquante mille maravédis par an en 1540, soit

environ cent onze pesos d'or de mine ou cent quatre-vingt-trois pesos d'or commun [24]. Les traitements sont jugés trop modestes et les chanoines de Mexico demandent en 1544 au roi une augmentation de leurs émoluments, deux cents pesos d'or de mine pour une prébende et cent cinquante pour un chanoine. Le commissaire général des Indes, le franciscain Francisco de Mena, propose dans les années cinquante de faire de ce salaire de ceux cents pesos une norme [25]. Les salaires sont plus élevés dans les années 1560-1570 mais atteignent rarement les sommes suggérées. Dans l'archevêché de Mexico, le curé de Tetzayuhcan, Pedro Felipe, et le curé de Tlatelolco, Antonio Freyre, ne touchent que cent cinquante pesos en 1569. Ils demeurent aussi fortement inégaux. Lope Mejía apparaît comme un curé heureux avec les deux cent cinquante pesos d'or de mine perçus en 1569 pour encadrer les croyants des mines de Pachuca. Les salaires des curés de l'évêché voisin d'Oaxaca sont comparables [26]. Afin d'assurer un revenu décent aux curés, et peut-être pour éviter des abus, le roi invite les officiers de la Real Hacienda à compléter le revenu des curés quand les dîmes sont trop faibles [27]. Mais le problème récurrent est le versement tardif des salaires. Montúfar déplore que les curés passent toujours les derniers pour être pris en charge par les communautés. Le curé d'Alauztlan, Melchor Ruiz de la Serna, attend encore en 1579 son salaire alors qu'il n'exerce plus dans ce village [28]. Les vice-rois interviennent pourtant régulièrement auprès des officiers royaux et des *encomenderos* pour le versement des salaires [29].

12 Les manquements au ministère sont plus graves encore car ils touchent à sa dimension sacrée. Ils concernent principalement l'administration des sacrements. Les religieux sont peu disponibles pour les Indiens. L'archevêque de Mexico rapporte qu'il a dû baptiser

lui-même trois mille trois cents Indiens à Atempan, une doctrine relevant des augustins, car les religieux préfèrent s'attacher à la construction de leur couvent. Les religieux refusent parfois de se déplacer pour aller visiter les malades ou les confesser quand la maison des Indiens est à plus de quatre ou six lieues de leur couvent [30]. Ces accusations sont à prendre avec précaution car elles s'inscrivent dans le contexte d'opposition entre les évêques et les réguliers à propos des privilèges matrimoniaux que les évêques veulent récupérer. Les prêtres séculiers sont aussi souvent accusés de mal accomplir leur ministère. Le bachelier Alonso Martínez de Sayas, curé bénéficier de Zacualpa, doit quitter sa cure un temps pour aller se faire soigner à Mexico en 1560. Il confie à son vicaire Guillermo Rodríguez de Paz le soin de s'occuper des Indiens. Mais, il note que son vicaire, en son absence, ne visite pas tous les villages pour y dire la messe et y administrer les sacrements. Il semblerait que le vicaire préfère s'occuper des haciendas où il perçoit des aumônes. Cet argent ainsi récolté pourrait être à l'origine de la discorde entre les deux hommes car il n'est pas remis au bénéficier. En 1575 un procès est intenté contre le vicaire de Yahualica, Blas Guillén, pour manquement à son ministère [31].

13 Les mauvais clercs ne sont pas que dans les villages indiens. La cathédrale de Mexico est mal desservie. Les curés n'assistent pas aux offices ou refusent d'assister le prêtre qui officie, laissant cette tâche au sacristain et au suisse de l'église. En 1550, le chapitre de la cathédrale de Mexico se plaint des chanoines Pedro de Campa et Pedro de Campoberde car ils ne remplissent pas leurs obligations [32]. Le phénomène est général et se retrouve dans toutes les provinces de Nouvelle-Espagne et d'Amérique. Le clergé de Nouvelle-Galice semble déplorable. En 1554, des frères sont accusés d'être malhonnêtes et de battre les Indiens. En 1567, Pedro de Ayala se

désole de l'état du clergé de son évêché. Il compte de nombreux clercs peu respectables [33]. Au Tabasco, le curé de Santa María de la Victoria, Andrés de Porras, n'accomplit pas correctement son ministère. Il ne donne pas la communion aux femmes lors de Pâques en 1566. Il prononce des paroles malsonnantes. Les prêtres séculiers de l'évêché de Guatemala sont dénoncés aussi comme de mauvais exemples de chrétiens [34]. Le roi invite les évêques du Pérou à signaler tout religieux un peu « turbulent » *(discolo),* de le punir, voire de l'expulser du pays. Quant à l'évêque de Quito, on lui rappelle qu'il doit confier les doctrines à des personnes de bonne vie [35].

14 Ces comportements des clercs (débordements, mauvais agissements et défaillance du ministère) peuvent témoigner d'un manque de vocation et de formation. Les autorités soulignent ainsi que d'une façon générale ils ne recherchent que leur propre intérêt au détriment de leur mission. Le vice-roi Antonio de Mendoza met en garde son successeur Luis de Velasco contre les prêtres séculiers : « Les séculiers qui viennent ici sont de mauvais prêtres ; tous ne cherchent que leur intérêt ; et si ce n'était à cause des ordres de Sa Majesté et parce qu'ils administrent le baptême, pour le reste les Indiens seraient bien mieux sans eux, ce que je dis est pour l'ensemble, car dans le particulier, il y a quelques bons prêtres... » Luis de Velasco, déplore à son tour que les clercs qui viennent en Nouvelle-Espagne ne sont pas ceux qui conviennent pour cette tâche [36]. Les prêtres séculiers recherchent de bonnes places ou des bénéfices confortables. Ce souci est déjà ancien. En 1537 la monarchie rappelait déjà à l'évêque de Tlaxcala que les clercs ne pouvaient détenir deux bénéfices. Le franciscain Jerónimo de Mendieta préconise en 1562 que les religieux n'occupent pas de responsabilité au sein de l'ordre trop rapidement. Il convient, selon lui, qu'ils soient aux Indes depuis deux ans avant de prétendre

devenir gardien de couvent et cinq ans avant de devenir provincial [37]. Le même phénomène touche les institutions civiles. Le vice-roi déplore le peu d'investissement des auditeurs de l'audience qui ne restent en poste que cinq ou six ans et ne se fixent pas dans le pays. Il parle aussi de nombreux arrangements et de corruption [38].

15 Les Espagnols qui choisissent les ordres le font par manque de perspective plus intéressante. Le bachelier Alonso Pérez laisse peu de biens à sa mort et deux de ses fils, Alonso et Pedro, se résolvent à prendre l'habit chez les augustins. Gonzalo Hernández de Figueroa laisse à son fils aîné Gregorio une *encomienda* de faible revenu. Ses deux cadets entrent alors dans l'ordre augustin [39]. L'absence de vocation ne conduit pas à écarter les prétendants. Faute de candidats, on est moins regardant. Le chapitre cathédral de Guadalajara rend l'évêque responsable de la médiocre qualité des prêtres séculiers du diocèse. Il ordonne trop facilement des prêtres sans regarder toujours leur origine et leur vie. Certains ne savent même pas lire. En bref, les prêtres séculiers de l'évêché sont peu compétents. Du coup, les Indiens ne les respectent pas et peu d'Indiens communient [40].

16 L'origine des prêtres séculiers explique en grande partie leur médiocrité. Ils viennent de la péninsule (42 des 75 séculiers de l'archevêché de Mexico officiant en 1569 dont l'origine est connue d'Esteban de Portillo quand il dresse sa liste de clercs viennent d'Espagne, et 1 est portugais), et la piètre qualité du clergé séculier espagnol est connue. Les prêtres séculiers sont peu instruits. Les rapports sur l'état du clergé des années 1569 et 1570 montrent qu'à peine 7 % des prêtres de l'évêché de Puebla ont un diplôme universitaire, la situation est meilleure dans l'archevêché de Mexico, le pourcentage atteint 23 %. Mais les prébendiers de l'archevêché sont presque tous illettrés [41]. Certes, le souci d'un clergé bien

formé conformément aux dispositions du concile de Trente conduit à écarter certains clercs. Ainsi, en Nouvelle-Galice, le prébendier Pedro Bernardo de Quirós ne peut prétendre aux dignités ecclésiastiques car il n’est pas diplômé de la faculté *(letrado* [42] *).* Mais ce cas ne saurait être généralisé. Les séminaires prévus par les conciles tardent à voir le jour [43] .

17 Les religieux connaissent les mêmes travers pour les mêmes raisons. Cela n’a pas toujours été le cas. Les premiers évangélisateurs franciscains sont porteurs d’une haute exigence morale et intellectuelle, ils viennent de la province Saint-Gabriel d’Estrémadure. Certains disposent d’une formation universitaire poussée, et sont issus des grandes universités, comme celle de Salamanque. Par la suite, ces références disparaissent. Le visiteur Jerónimo de Valderrama souligne en 1564 que les religieux qui viennent en Amérique sont les rebuts des couvents de la péninsule. Ils accomplissent parfois correctement leur ministère, mais ils sont peu savants [44] . Comment expliquer cette baisse de la qualité du clergé envoyé en Amérique ? Il est possible que la paupérisation de la péninsule espagnole au XVIe siècle ait conduit des hommes à partir en Amérique. La province espagnole de Saint-Gabriel d’Estrémadure n’alimente plus qu’une partie des flux des franciscains vers la Nouvelle-Espagne par la suite. La mission de 1554 pour le Michoacan montre une extrême diversité des origines des frères : 11 viennent de la province de la Conception, 8 de la province Saint-Michel, 9 de la province de Murcie, 2 de la province de Castille, 9 de la province Saint-Jacques et 3 de la custodie de Valence [45] . En ce qui concerne les augustins venus en Nouvelle-Espagne, ils viennent dans les premières décennies principalement de Salamanque et de Burgos. Par la suite, dans les années soixante, ils sont originaires d’Andalousie [46] . De l’aveu même des religieux, les nouvelles

générations semblent bien moins méritantes. Motolinia, tout en soulignant la qualité des religieux qui viennent après les Douze, déplore leur manque de persévérance. Ils ne veulent pas prêcher parmi les Indiens et préfèrent rester chez les Espagnols. Ils n'emportent pas sa sympathie. Mendieta souligne que les religieux qui viennent, s'ils sont volontaires, ne conviennent pas toujours pour le terrain [47].

18 Le phénomène du mauvais clerc gagnerait donc en ampleur dans les années cinquante et soixante. En effet, les plaintes sont de plus en plus nombreuses, et les évêques signalent de mauvais prêtres séculiers et les religieux, de mauvais frères [48]. Il faut croire que les bons prêtres ne sont pas si nombreux puisqu'en 1569 il leur est interdit de quitter la colonie [49]. Les plaintes émanant des Indiens constituent de par leur ampleur une nouveauté, mais cela peut être dû au fait que désormais, les Indiens s'expriment plus facilement sur le sujet. Ils sont chrétiens et ont des exigences. Ils veulent avoir un bon vicaire. Leurs plaintes sont aussi mieux relayées par les évêques ou les provinciaux. D'une certaine façon, elles témoignent d'un attachement au christianisme.

Les Indiens et les mauvais clercs

19 Le mauvais clerc est un modèle difficile à suivre pour les Indiens, aussi ne faut-il pas s'étonner que les Indiens n'obéissent pas parfois à leur pasteur. Motolinia rapporte qu'à Ichcatlan, les Indiens refusent d'être baptisés par un religieux qui avait eu des paroles dures envers eux. Il doit s'agir d'un dominicain ou d'un augustin car Motolinia parle d'un religieux « d'un autre ordre ». L'événement doit avoir lieu entre 1526, date de l'arrivée des premiers dominicains, et 1541, date de la fin de l'écriture de l'*Historia de los Indios de la Nueva España*.

Quant aux Indiens sucriers de Tlacotepec, ils préfèrent se rendre à Cachula ce qui provoque les protestations de leur bénéficier auprès de l'*alcalde mayor* de Tepeaca [50]. Toutes les dénonciations opérées par les Indiens ne sont pas innocentes. Certaines sont effectuées avec des arrières pensées. En 1528, des principales indigènes dénoncent leur bénéficier Gaspar de Tarifa, un laïc, puis ils se rétractent et accusent don Juan de Mendoza, le cacique de Tiltepec, d'être à l'origine de ces calomnies : ils réclament un juste châtiment pour le cacique et le retour du bénéficier. Ils demandent par la même occasion que don Juan perde sa charge de *fiscal* [51]. Les *principales* ont des noms chrétiens ce qui signifie qu'ils sont convertis et ils signent tous de leur nom. Qui leur a appris ? Il y a un prêtre séculier en 1528 à Villa Alta de San Ildefonso [52]. Mais lui doit-on cette action ? Les motivations de don Juan de Mendoza n'apparaissent pas mais le fait qu'il tente de se débarasser du bénéficier montre que la présence espagnole n'est pas acceptée et que la région n'est pas totalement soumise. En 1531, les Indiens de Tiltepec se soulèvent et il faut attendre 1533 pour voir Francisco Maldonado pacifier finalement la zone [53]. Dans sa chronique, Agustín Dávila Padilla raconte les déboires de Domingo de la Anunciación. Des Indiens de Chimalhuacan accusent le dominicain d'entretenir des relations charnelles avec une femme et d'avoir eu un enfant, ce qui conduit le vice-roi à diligenter une enquête. Domingo de la Anunciación est convoqué à Mexico. Il réussit à confondre les Indiens et à prouver sa bonne foi. Mais le mal est fait. Il est profondément blessé. Les faits doivent se produire vers 1554 alors qu'il est prieur de Chimalhuacan [54]. Nous ne connaissons pas les ressorts de cette manœuvre des Indiens à l'encontre de leur pasteur.

20 Mais un mauvais clerc ne fâche pas pour autant une communauté avec le christianisme comme l'attestent les cas de trois curés

particulièrement retors : Diego Díaz, Lázaro de Grijalva et Francisco de Veas.

21 L'exemple même du mauvais prêtre semble trouver sa représentation dans le curé d'Ocuituco, Diego Díaz. Diego Díaz est né vers 1505-1510 en Espagne. En 1530, il passe à Saint-Domingue où il est ordonné et arrive en Nouvelle-Espagne. Il devient chapelain de Cortés. Puis, il reçoit la cure des mines de Zumpango. Il s'y conduit fort mal. Il sollicite les femmes lors des confessions. Il est d'ailleurs réprimandé par l'évêque Zumárraga en personne, avant d'être envoyé à Ocuituco. Il sollicite à nouveau de nombreuses Indiennes et entretient une concubine indienne dont il a une fille, Petronilla. En 1539, il se défait d'un des *principales* du village, Cristóbal, en faisant placer dans sa maison une idole en bois fabriquée pour l'occasion et des objets de culte (des cailles et des graines). Le *principal* est condamné par Zumárraga pour idolâtrie à une peine dans les mines. Mais, en mars 1540, Cristóbal s'enfuit des mines et retourne dans son village. Ce retour libère les langues. D'aucuns avancent avoir fait une idole et produit des faux témoignages à la demande du curé du village, Diego Díaz. Le procès était donc truqué. Assurément, il existait un différent entre les deux hommes. Cristóbal avait été arrêté et emprisonné par le curé pour ivresse et menaçait de dénoncer ses turpitudes à l'évêque, peut-être pour se venger [55]. Diego Díaz craignait donc qu'il ne parle et voulait coûte que coûte éloigner cette menace. Zumárraga est vraisemblablement ennuyé par cette affaire car c'est lui qui a nommé Diego Díaz à cette cure [56]. Diego Díaz apparaît aussi en tant qu'interprète à ses côtés dans les procès de l'Inquisition concernant les indigènes. Il le supplée encore quand il vient confesser les Indiens [57].

22 Diego Díaz est à nouveau à Ocuituco quelques années plus tard. Son comportement a peu changé. Il bat à mort une de ses concubines, et

en 1542, il séquestre, torture puis tue Francisco, le fils de don Juan, un autre *principal* d'Ocuituco [58]. Cette fois-ci, il est condamné. Il réussit tout de même à s'évader et à rentrer finalement en Espagne grâce à de nombreuses complicités. Il revient en 1547 en Nouvelle-Espagne. Pour Bernard Grunberg, il bénéficie de nombreuses protections [59].

23 Assurément, Diego Díaz ne veut pas demeurer dans les villages indiens et désire rentrer en Espagne, il confesse être là plus par force que par choix. La recherche de gains est manifeste. Diego Díaz a connu dans ses premières années en Nouvelle-Espagne une vie facile auprès de l'évêque de Tlaxcala, Julián Garcés, puis de Cortés. Il entend s'enrichir et participe à des affaires. Il sert d'intermédiaire dans une vente d'esclaves pour Francisco Martínez en 1532. Mais il a aussi des dettes ; il est d'ailleurs poursuivi en 1542 par un marchand de vin qu'il n'a pas réglé [60].

24 L'attitude des Indiens montre que le curé assure son emprise sur eux. Ils ne disent rien ou pas grand-chose, ou bien se rangent dans son camp. Ils confirment les soupçons d'idolâtrie à l'encontre de Cristóbal. Peut-être alors, les Indiens règlent-ils leurs comptes entre eux. L'un des principaux accusateurs de Cristóbal, Francisco Coatl, raconte ainsi qu'il aurait pris des *mantas* aux *macehuales*. Cristóbal semble avoir été un temps banni de son village. En tout cas, Diego Díaz n'hésite pas à s'en prendre aux élites indigènes. Il accuse Cristóbal d'idolâtrie, assassine le fils de don Juan et couche avec doña Madalena, la femme de don Miguel [61]. Ce sont ces attaques contre les *principales* qui assurément ont conduit à sa mise en accusation.

25 Lázaro de Grijalva et Francisco de Veas ne sont pas tout à fait du même acabit. Ils commettent des actes moins dramatiques, et puis, ils opèrent plus tardivement (à la fin des années soixante) et dans

des zones plus lointaines (la Mixtèque pour l'un et la Nouvelle-Galice pour l'autre). Mais ils nous renseignent tout autant sur les relations que les curés entretiennent avec les Indiens.

26 Lázaro de Grijalva est curé d'Ometepec en 1569, dans la province d'Oaxaca. Il blasphème. Il défait le mariage de don Alonso Suárez, cacique de Cuchoapa, une *estancia* d'Ometepec, quand celui-ci confesse qu'il a connu sa femme avant le mariage afin de le remarier moyennant finance. Surtout, il révèle publiquement la confession du cacique [62]. Grijalva est particulièrement cupide. Dès 1564, alors qu'il effectue une visite au village d'Ometepec en l'absence du vicaire Diego de Trujillo, il dérobe les alliances qui servaient au mariage des Indiens. Il garde l'argent reçu des villageois pour acheter un catéchisme et la couronne de la Vierge. Il leur revend les volailles qu'ils lui offrent. Il ne rétribue pas à sa juste mesure la construction d'un lit. Il use de son autorité pastorale pour forcer les Indiens à lui donner ce qu'il veut. Il menace ainsi de ne pas de dire la messe de Pâques si ses exigences ne sont pas satisfaites. Il menace de dénoncer don Alonso Suárez d'avoir des idoles s'il ne lui donne pas ce qu'il exige, ce qui laisse supposer que dans le même temps il les tolère. Grijalva est aussi un homme brutal qui n'hésite pas à s'en prendre aux Indiens. Don Francisco, seigneur de Suchistlauaca, est dénudé jusqu'à la ceinture, fouetté en public puis contraint de le servir dans sa maison [63].

27 Lázaro de Grijalva bénéficie de la neutralité bienveillante de l'*encomendero* d'Ometepec, Gonzalo Hernández de San Pedro (il est vrai que l'*encomendero* lui doit cinquante pesos *de tepuzque* en reliquat de salaire) et du soutien des Indiens qui l'aident dans l'église. Le *fiscal* de l'église, Agustín Rodríguez, nie les accusations parce que c'est lui qui revend les volailles offertes. Finalement,

Grijalva est convaincu de simonie. Il est condamné à quitter la province et à payer une amende de cinquante pesos en 1570 [64].

28 Les Indiens sont depuis longtemps soumis à cet autoritarisme et ils donnent au prêtre tout ce qu'il exige. Les attaques répétées contre les caciques ont vraisemblablement été les déclencheurs de la plainte contre le curé. Cependant, l'attitude de Grijalva ne remet pas en cause leur conversion et ne les conduit pas à retourner à l'idolâtrie. Ils se conduisent en bons chrétiens. Le cacique de Cuchoapa, don Alonso Suárez, l'un des accusateurs et l'une des victimes de Grijalva, se soucie de l'enterrement de sa mère défunte, donne de l'argent pour les répons. Il se confesse au curé du village, s'inquiète des préceptes de l'Église en matière d'union, il signe de son nom [65].

29 Les Indiens ont du être particulièrement bien formés et encadrés auparavant pour témoigner de cet attachement au christianisme. Cela doit remonter aux premiers clercs venus pour convertir les Indiens. La région compte un curé à San Luis Acatlan depuis les années trente. Les villages voisins de Zacatepec et d'Yoalapa ont des vicaires [66]. Cela montre qu'en certains endroits, pourtant loin de toute route ou enjeu stratégique, il existe des communautés indiennes qui ont reçu le message évangélique et l'ont assimilé.

30 Francisco de Veas est curé de Nochistlan, dans l'évêché de Nouvelle-Galice, en 1570. Il entreprend les femmes lors de la confession. Il aurait même interrompu la confession de Catalina Ortiz en pleine période de Carême pour lui proposer de s'ébattre avec lui contre de l'argent. Mais ce n'est pas tout. Il se conduit de la même façon avec les Indiennes des villages de sa paroisse et des villages alentour. Il emmène les femmes célibataires dans sa propre maison et tente de les faire succomber. Il demande aussi aux Indiens de quoi l'entretenir. Il obtient ainsi du maïs, du pain, des volailles, du vin et

même de l'argent. Il exige du coton qu'il fait filer et tisser par des Indiennes qu'il ne rétribue pas [67]. Et tout est bon pour obtenir davantage des Indiens du village : dire une messe, participer aux frais de l'hôpital du village… On comprend que dans ces conditions, alors que les envoyés du Saint-Office enquêtent sur les cas de sollicitations dans les villages, les Indiens leur aient portés leurs plaintes. Elles montrent à l'évidence que les Indiens supportaient depuis longtemps la tyrannie de leur curé. Il avait peu être aussi atteint un point limite. Ce qui expliquerait la démarche des Indiens.

Le contrôle de la moralité des clercs

31 La monarchie n'a pas attendu les premières plaintes pour mettre en place plusieurs procédures pour contrôler les clercs. D'une part, elle a établi un filtrage des candidats vers les Indes. Les clercs séculiers et réguliers se rendant aux Amériques doivent avoir une licence de la chambre de commerce de Séville et, pour les frères, une licence de leur prélat [68]. Les officiers de Séville assurent la vérification des identités. Un certain frère Dionisio est ainsi interdit de passage aux Indes par le roi en 1544. Étant donné le nombre de personnes portant ce nom, tous ceux qui le portent sont concernés [69]. Mais les contrôles au départ s'avèrent assez laxistes. Les autorités de Nouvelle-Espagne sont invitées de leur côté à refouler tout clerc venu sans licence [70]. Mais le visiteur Jerónimo Valderrama rapporte au roi qu'elles ne sont pas examinées, alors même que certaines sont temporaires ou restrictives, et que personne ne connaît la cédule royale du 24 avril 1553 sur les modalités de contrôle. Le chapitre de Guadalajara avoue ne pas savoir si les clercs du diocèse, originaires de Castille, sont passés en Nouvelle-Espagne avec une licence ou non. Il renvoie la responsabilité des contrôles

aux autres évêchés de Tlaxcala, Michoacan et Mexico car, pour venir à Guadalajara, les clercs doivent passer par ces territoires [71]. Certains prêtres séculiers passent clandestinement en Nouvelle-Espagne en se déguisant. Il existe aussi un trafic de licences afin de faciliter ces passages frauduleux [72].

32 D'autre part, la monarchie contrôle le recrutement et la promotion des clercs. Elle demande régulièrement des rapports sur le clergé à l'Audience de Mexico et à l'évêque de Mexico. Elle veut connaître les personnes honorables qui peuvent prétendre à des responsabilités au sein de l'Église [73]. L'entrée dans le clergé est réservée aux vieux chrétiens et des enquêtes sont faites pour vérifier la pureté de sang des prétendants. Les novices franciscains originaires de la péninsule font l'objet d'une enquête. Une information est ainsi effectuée en 1564 sur Luis de Torres, originaire de Grenade, qui vient d'entrer au couvent franciscain de Mexico. Mais, dans le diocèse de Guadalajara, les membres du chapitre se plaignent que leur évêque ne regarde pas toujours l'origine des prêtres qu'il ordonne [74].

33 Les religieux devenus des prêtres séculiers requièrent une attention toute particulière de la part de la monarchie. Ils ne doivent pas rester en Nouvelle-Espagne. En 1551, le roi interdit aux augustins de devenir des prêtres séculiers. Le concile de 1555 étend cette interdiction à tous les religieux, du moins tant que les dispenses n'ont pas été fournies [75]. On peut s'interroger sur les motivations de cette défiance. Il peut s'agir pour la monarchie de ne pas laisser s'installer trop de prêtres séculiers alors que le choix a été fait de confier l'évangélisation aux religieux. Il peut y avoir une autre explication. Les religieux devenus prêtres séculiers ont mauvaise réputation. Elle n'est pas totalement usurpée. Francisco Manos Alvas, le chapelain de l'Audience de 1528 à 1530, joue et mène une mauvaise vie. C'est un ancien mercédaire. Les mauvais prêtres

séculiers de l'évêché de Guatemala ont aussi la réputation d'être d'anciens religieux [76].

34 Le manque de contrôle du territoire, notamment des régions les plus lointaines, et la mauvaise qualité des communications laissent passer sous silence les ignominies des clercs. Et puis, les autorités ferment les yeux. Qui d'ailleurs irait évangéliser ces terres ? Les évêques gardent les prêtres séculiers passés clandestinement. Ils demandent en 1540 au roi d'assouplir les conditions de passage vers la Nouvelle-Espagne pour que de nombreux prêtres puissent venir et que les religieux qui deviennent séculiers puissent rester [77]. Une fois en Nouvelle-Espagne, le clerc est gardé qu'il soit bon ou mauvais [78]. Un mauvais clerc vaut peut-être mieux finalement que pas de clerc du tout. L'évêque d'Oaxaca accueille dans sa province des prêtres à la moralité discutable comme Cristóbal de Torres et Barreda [79].

35 Cela n'empêche pas dans le même temps les évêques et les provinciaux, chacun au sein de leur diocèse ou de leur ordre, tentent de moraliser le clergé en promulguant des ordonnances ou des règlements. L'évêque d'Oaxaca, Juan López de Zárate, rappelle aux clercs du diocèse en 1547 qu'ils doivent prêcher tous les dimanches et les jours de fêtes et ne rien demander aux Indiens, si ce n'est du vin pour la messe, dans la limite de deux arrobes pour l'année. Ils doivent porter une attention particulière aux confessions et apprendre les langues indiennes. Ceux qui ne savent pas ces langues doivent envoyer les pénitents aux religieux qui les connaissent. Ces ordonnances ont été, semble-t-il, contestées par les prêtres séculiers de la province. Mais ils se sont rapidement soumis [80].

36 Les dispositions plus tardives des chapitres des dominicains réaffirment le cadre de la vie monastique. L'autorité du provincial ou à défaut du prieur du couvent est rappelée. Un religieux qui veut se rendre à Mexico doit impérativement obtenir l'autorisation de son

supérieur. Il doit emprunter le chemin le plus court et ne pas s'arrêter en chemin [81]. Les frères doivent accomplir leur tâche dans leur district et ne pas s'échapper pour une raison ou une autre à Mexico. Ils doivent visiter les villages des doctrines au moins quatre fois l'an. Le fait de leur interdire d'aller à cheval vise certes à ménager les communautés qui mettent à leur disposition des montures mais aussi à limiter leurs déplacements. Les femmes ne peuvent entrer dans les couvents [82]. Ces règles ne sont pas toujours comprises par les autorités civiles plus préoccupées de l'efficacité de leur mission et le vice-roi Luis de Velasco préférerait qu'ils mangent de la viande et se déplacent à dos de mule [83].

37 La fréquentation des Indiens par les religieux est aussi limitée afin qu'ils ne les sollicitent pas sans arrêt. Il leur est interdit de se rendre dans les maisons des Indiens sauf en cas d'absolue nécessité, quand un malade ne peut se déplacer par exemple. Il s'agit vraisemblablement d'éviter qu'ils ne tentent de leur soutirer de l'argent dans le secret des maisons. D'une façon générale, les religieux ne doivent pas entrer dans l'intimité des Indiens ; ils ne doivent ni assister aux fêtes données par les Indiens ni fréquenter les marchés [84]. Ce dernier interdit est pour le moins surprenant. Peut-être s'agit-il d'éviter qu'ils ne demandent des « cadeaux » aux Indiens à cette occasion, à moins qu'on ne craigne qu'ils n'achètent par mégarde des produits réputés idolâtres.

38 Les clercs qui ne se comportent pas bien doivent être châtiés. La monarchie invite le vice-roi à soutenir Zumárraga pour corriger les clercs de l'évêché [85]. Les frères défroqués ou qui donnent un mauvais exemple doivent être signalés afin qu'ils soient expulsés vers la péninsule [86]. Un certain nombre de clercs passent devant le tribunal de l'Inquisition pour manquement à leur ministère ou attitude incorrecte. Bernard Grunberg note cependant leur faible

nombre et l’indulgence dont ils bénéficient en général, contrairement aux laïcs [87]. Certains estiment que le vice-roi est bien trop bienveillant envers les religieux et demandent que la punition des clercs relève de l’Audience [88]. Aussi, en 1560, le roi charge-t-il l’Audience de punir les abus des clercs à l’encontre des Indiens [89]. Les procès civils et religieux ne reflètent pas cependant l’étendue du problème. De nombreux cas sont traités en interne ou en secret. Le roi invite à ne pas faire de publicité autour de ces affaires sauf si elles sont déjà publiques [90]. Les clercs ne doivent pas perdre le respect des Indiens. Les provinciaux tentent de reprendre leurs condisciples. Les dominicains vont jusqu’à exclure de leur ordre et à renvoyer en Espagne un certain nombre des leurs. En 1543, un frère et un acolyte sont condamnés pour faute grave *(gravioris culpa)* et confinés dans une cellule. En 1556, deux autres religieux sont condamnés pour « faute gravissime » et chassés de l’ordre. En 1561, trois dominicains sont condamnés à une peine de prison. En 1565, plusieurs frères sont à nouveau repris, parmi eux figure un récidiviste déjà condamné en 1552. Le chapitre de 1568 se montre particulièrement sourcilleux de la discipline ecclésiastique. Deux frères, Domingo de Verajano et Cristóbal Bermúdez, sont expulsés de l’ordre et renvoyés en Espagne. Deux autres frères sont convaincus d’apostasie [91]. Les motifs de ces sanctions n’apparaissent pas dans le détail. Les manquements à la règle religieuse s’accompagnent peut-être de conduites scandaleuses à l’égard des Indiens.

39 Les mauvais clercs ne disparaissent pas pour autant comme le montrent les nombreuses plaintes déposées par les communautés indiennes ou espagnoles et les procès du Saint-Office au tout début des années soixante-dix [92].

NOTES

1.*Memorial de peticiones de Cortés al emperador,* Madrid, le 25/07/1528, dans *DCOR,* t.3, p 24.

2.*C. de fr. B. de Las Casas al principe*, Gracias a Dios, le 9/11/1545, dans *CDI*, t. 1, p 37.

3.*C. P. de 1555*, dans *CON,* fol. 116, 117, 119-125.

4.*C.R.*, Tolède, le 18/04/1539, dans *CED/C*, p. 129. Au Pérou, le licencié Pedro de la Gasca pense de la même façon que les bons traitements participent à l'acceptation et à la diffusion de la foi catholique chez les Indiens (*C. de P. de la Gasca a los reyes de Hungria y Bohemia*, Los Reyes, le 6/12/1549, dans *CDI*, t. 2, p. 559).

5. Ce religieux serait Juan de Paredes (*Inf. hecha por G. de Medina*, Mexico, le 23/08/1529, dans *ZUM/JGI*, t. 2, p. 168).

6.*C. de Zumárraga al capítulo general de Tolosa*, Mexico, le 12/06/1531, dans *MEND*, V-1re partie-30, p. 637-638.

7.*C.R.,* Talavera, le 14/03/1541, dans *DI/GG,* p. 432 ; AGI, jus., 279-1, *Inf. avida en la ciudad de Antequera contra ciertos religiosos de la orden de S. Domingo,* Mexico, le 26/09/1560, fol. 2r ; AGI, gob., A. Mex., 358-5, *C. de cabildo eclesiástico de Antequera,* Antequera, le 27/09/1560, fol. 1r-2v ; AGI, gob., A. Mex., 358-10, *C. del cabildo eclesiástico de Antequera,* Antequera, le 3/04/1562, fol. 2r-2v.

8.*C. de Zumárraga a Suero del Aguila*, Mexico, le 17/09/1538, dans *ZUM/JGI*, t. 4, p. 166.

9. AGN, inq., 34-5, *Instrucción y memoria del maestro J. Infante de Barrios*, Villa de los Valles, 1540, fol. 74v.

10.*C. de los religiosos al rey*, Mexico, le 26/11/1562, dans *AA*, 23, p. 79-80 ; *ACM*, le 11/09/1562, VII, p. 76 ; *ACM*, le 4/12/1562, VII, p. 91 ; *ACM*, le 1/03/1563, VII, p. 105 ; *C. del virrey al general de los agustinos*, Mexico, le 20/01/1564, dans *DI/CUE*, p. 275 ; *Prior generalis novos vicarios in Mexicum mittit*, Trente, le 20/09/1563, dans *AA*, 23, p. 80-81 ; *Prior generalis, additis poenis, vicariis suis praeceptum renovat*, Rome, le 16/03/1564, dans *AA*, 23, p. 82 ; *C. del rey a fr. D. de Salamanca y a fr. M. de Alvarado*, Madrid, le 14/01/1565, dans *AA*, 23, p. 83 ; *C. del rey al prior general de la orden de S. Agustín*, Madrid, le 14/01/1566, dans *AA*, 23, p. 85-86.

11. AGN, inq., 181-1, *Pro. criminal*, Oaxaca, 1564, fol. 2v.

12. AGN, inq., 68-2, *Pro. contra J. de Viveros*, 1564, fol. 54-68 ; AGN, inq., 34-8, *Pro.*, Puebla, 1567-1568, fol. 169-268.

13. AGN, inq., 34-8, *Pro.*, Puebla, 1568, fol. 201-227.

14.*C. de Zumárraga al emperador*, Mexico, le 17/04/1540, dans *ZUM/JGI*, t. 3, p. 201.

15.*C. de fr. J. de Mendieta a fr. F. de Bustamante*, Toluca, le 1/01/1562, dans *CD/M*, t. 2, p. 542 ; *C. de fr. J. de Mendieta al rey*, Toluca, le 8/10/1565, dans *CDR*, p. 39.

16.« *si se les señala dozientos pesos cobran quinientos* » AHN, div., indias, 23-61, *C. de fr. Á. de Valencia y otros religiosos al rey,* Guadalajara, le 8/05/1552, fol. 4v ; AGN, arzobispado de México, *Códice de Teloloapan,* 1558, n° 4944-4997.
17. AGN, criminal, 645-5, 1565, fol. 180-211 ; AGI, contaduría, 671, *Caja de México,* 1566-1569, cité par J. F. Schwaller, *Partidos y párrocos bajo la real corona en la Nueva España,* Mexico, INAH, 1981, p. 549.
18. AGN, GP, 1-247, Mexico, le 30/10/1575, fol. 49r ; AGN, GP, 1-353, le 28/11/1575, fol. 80r-80v ; AGN, GP, 1-415, le 20/12/1575, fol. 99v ; AGN, GP, 1-416, le 20/12/1575, fol. 99v ; AGN, GP, 1-920, le 12/05/1576, fol. 178r-178v ; AGN, GP, 1-1119, le 20/07/1576, fol. 219r-219v ; AGN, GP, 2-125, le 22/08/1579, fol. 27r ; AGN, GP, 2-236, le 19/12/1579, fol. 82v ; AGN, GP, 1-389, Mexico, le 6/12/1575, fol. 86v ; AGN, GP, 1-942, Mexico, le 18/05/1576, fol. 183r.
19. AGN, GP, 1-273, *Mandamiento del virrey,* Mexico, le 7/11/1575, fol.53v ; AGN, GP,1-1135, *Mandamiento del virrey,* Mexico, le 27/07/1576, fol. 222.
20.*PRO/I*, p. 80 et 83.
21.*ACM*, le 26/07/1535, III, p. 120 ; *ACM*, le 13/10/1536, IV, p. 43 ; *ACM*, le 15/07/1539, IV, p. 171.
22.*C. P. de 1555,* dans *CON,* fol. 132 ; *C. P. de 1565,* dans *CON,* fol. 188 ; *C. de fr. A. de Escalona a la Audiencia,* le 16/07/1570, dans *CDR,* p. 99.
23.*C. de Zumárraga*, Mexico, le 20/10/1530, dans *CED/C*, p. 61 ; *C. de los oidores a la emperatriz*, Mexico, le 30/03/1531, dans *ZUM/JGI*, t. 2, p.286 ; *Contrato*, le 13/10/1536, dans *ANM*, t. 2, p. 63 ; AGN, BN, 208-7, le 20/02/1558.
24.*C. de Zumárraga*, Mexico, le 20/10/1530, dans *CED/C*, p. 61 ; *REM*, t. 1, II-5, p. 131 ; *C.R.*, Madrid, le 14/07/1540, dans *CED/E*, t. 1, p. 109.
25. AGI, gob., A. Mex., 339, *C. del cabildo eclesiástico de México al rey,* Mexico, le 31/05/1544, fol. 2r ; *Extractos del parecer de fr. F. de Mena,* dans L. Gómez Canedo, *Evangelización, op. cit.,* p. 258.
26.*Rel. de P. Felipe*, Tetzayuhcan, le 13/11/1569, dans *DES*, p. 60 ; *Fragmento de un descripción del arzobispado de México*, Mexico, le 10/01/1570, dans *DI/CUE*, p. 288 ; *Rel. de Lope Mejía*, Mines de Pachuca, 1569, dans *DES*, p. 76. Voir *Rel. del obispado de Antequera*, dans *REL*, p. 77-93.
27.*C.R.*, Madrid, le 23/11/1566, dans *CED/E*, t. 1, p. 110-111.
28.*C. de Montúfar al rey*, Mexico, le 21/01/1558, dans *ENE*, t. 8, p. 181 ; AGN, GP, 2-77, *orden,* le 28/07/1579, fol. 17v.
29.*Orden al alcalde mayor de Colima*, Mexico, le 26/07/1552, dans *VR/PG*, p. 601 ; AGN, GP, 1-202, Mexico, le 15/10/1575, fol. 40r-41r ; AGN, GP, 1-811, Mexico, le 3/04/1576, fol. 157v ; AGN, GP, 1-1280, le 16/09/1576, fol. 247 ; AGN, GP, 2-53, le 14/07/1579, fol. 12r.
30.*C. de J. Valderrama al rey*, Mexico, le 18/08/1564, dans *DHMC*, t. 7, p. 162-163 ; *C. del arzobispo al Consejo de Indias*, Mexico, le 15/05/1556, dans *ENE*, t. 8, p. 72 ; AGI, gob., A. Mex.,

323, *C. de los oficiales reales al rey*, Mexico, le 18/03/1552, fol. 10r ; AGI, gob., A. Mex., 339, *C. del cabildo eclesiástico de México, Mexico*, le 12/02/1561, fol. 1v.

31. AGN, BN, 1269-11, *El. br. A. Martínez de Sayas contra el vicario,* le 4/07/1560, fol. 1-12 ; AGN, BN, 753-1, *Pro. contra Blas Guillén*, 1575.

32.*C.R.*, Madrid, le 17/08/1528, dans *ZUM/JGI*, t. 4, p. 68 ; *C.R.*, Madrid, le 24/01/1540, dans *CED/C*, p. 170 ; *C.R.*, Madrid, le 9/12/1540, dans *CED/C*, p. 170 ; *C. del cabildo eclesiástico de México al Consejo de Indias*, Mexico, le 24/10/1550, dans *CDI*, t. 1, p. 247.

33.*C. de A. de Aguayo al emperador*, Mexico, le 25/10/1554, dans *ENE*, t. 7, p. 274 ; *C. de fr. P. de Ayala*, Tlazazalca, le 16/03/1567, dans *CD/A*, p. 57 et suiv. ; *Informe del cabildo eclesiástico de Guadaljara*, Guadalajara, le 17/09/1569, dans *CD/A*, p. 81.

34. AGN, inq., 7-13, *Contra A. de Porras*, 1568, fol. 294-322v ; *C.R.*, Talavera, le 14/03/1541, dans *CED/C*, p. 174 ; *C.R.*, Talavera, le 31/05/1541, dans *CED/C*, p. 177 ; *C.R.*, Talavera, le 16/08/1541, dans *CED/C*, p. 181 ; *C. de T. López Medel a los reyes de Bohemia*, Guatemala, le 9/06/1550, dans *Dos Cartas del oidor T. López Medel,* Guadalajara, Editorial Dont, 1980, p. 70.

35.*C.R.*, Fuensalida, le 28/10/1541, dans *CED/E*, t. 1, p. 130 ; *C.R.*, Madrid, le 11/11/1566, dans *CED/E*, t. 1, p. 97-98.

36. AGI, gob., A. Mex., 339, *C. del cabildo eclesiástico de México al rey*, Mexico, le 12/02/1561, fol. 1v ; *Rel. de A. de Mendoza a L. de Velasco,* 1550/1551, dans *VR/LH*, t. 1, p. 39 ; AGI, gob., A. Mex., 19-11, *C. de L. de Velasco al rey*, Mexico, le 25/02/1552, fol. 1r-1v.

37.*C.R.*, Valladolid, le 13/11/1537, dans *CED/E*, t. 1, p. 103 ; *C. de fr. J. de Mendieta a fr. F. de Bustamante*, Toluca, le 1/01/1562, dans *CD/M*, t. 2, p. 542.

38. AHN, div., indias, 23-67, *C. del virrey al emperador*, Mexico, le 4/05/1553, fol. 2v.

39. AGN, vínculos, 289-1, *Probanza de C. López de Bocanegra*, 1585, fol. 38r ; *Memorial de los conquistadores de 1604*, dans Dorantes de Carranza, *op. cit*., p. 380. Gonzalo Hernández de Figueroa est le fils du conquistador Cristóbal Hernández (1500-1556). Il détient de son père l'*encomienda* d'Apazco en 1560 (*GRUN*, p. 231-232).

40.*Informe al rey por el cabildo eclesiástico de Guadalajara,* Guadalajara, le 17/09/1569, dans *CD/M,* t. 2, p. 500 et 502.

41.*Lista de los clérigos,* Mexico, le 17/11/1569, dans *DES,* p. 317-399 ; *El distrito y pueblos que tiene el obispado de Tlaxcala,* vers 1570, dans *REL,* p. 1-30 ; *Minutas de los pareceres que envió a la corte el arzobispo de México,* 1570, dans *DI/CUE,* p. 289.

42.*Informe al rey por el cabildo eclesiástico de Guadalajara,* Guadalajara, le 17/09/1569, dans *CD/M,* t. 2, p. 486.

43.*Concile de Trente*, session XXIII, le 15/07/1563, canon 18, dans *Les conciles œcuméniques. Les décrets,* Paris, Le Cerf, 1994, t. 2-2, p. 1525 et 1527 ; *ACM*, le 3/10/1561, 6, p. 495 ; *ACM*, le 29/04/1562, 7, p. 40.

44.*C. de J. Valderrama al rey*, Mexico, février-mars 1564, dans *DHMC*, t. 7, p. 46 ; *C. de J. Valderrama al rey*, Mexico, le 13/09/1564, dans *DHMC*, t. 7, p. 169.

45.*MEND*, III-29, p. 248 ; *C.R.*, Valladolid, le 16/03/1556, dans L. Gómez Canedo, *Evangelización, op. cit*., p. 246-247.

46. A. Rubial García, *op. cit*., p. 18.

47.*MOT/H*, III-2, p. 294 ; *C. de fr. J. de Mendieta a fr. F. de Bustamante*, Toluca, le 1/01/1562, dans *Cd/M*, t. 2, p. 544.

48.*C. de Zumárraga a Tello de Sandoval,* Mexico, le 12/11/1547, dans *ZUM/JGI,* t. 4, p. 191-192 ; *Rel. de A. de Mendoza a L. de Velasco,* 1550/15551, dans *VR/LH,* t. 1, p. 39 ; *C. de fr. J. de Mendieta a fr. F. de Bustamante,* Toluca, le 1/01/1562, *CD/M,* t. 2, p. 520.

49.*C.R.*, Madrid, le 5/02/1569, dans *DI/GG*, p. 474.

50.*MOT/H*, III-2, p. 294-295 ; AGN, GP, 1-485, *Mandamiento del virrey,* Mexico, le 14/01/1576, fol. 110v.

51. AGN, inq., 1-28 (ex n° 13), *Retratación de varios pueblos*, juillet 1528, fol. 129r-129v (ex fol. 139). Les Espagnols malveillants sont aussi inquiétés. Mateo de Monjaras qui a injustement accusé le dominicain Alonso de Las Cimas d'être un protestant est poursuivi par l'Inquisition (AGN, inq., 3-6, *Pro. criminal contra M. de Monjaras*, 1564, fol. 145-160).

52.*Inf.*, San Ildefonso, le 3/05/1533, dans *ENE*, t. 3, p. 72.

53.*DDC*, chap. 194 ; *C. de la Audiencia al rey*, Mexico, le 5/08/1533, dans *ENE*, t. 3, p. 111.

54.*DP*, II-82, p. 621-622 ; *Rel. de fr. D. de la Anunciación acerca del tributo*, Chimalhuacan, le 20/09/1554, dans *DI/CUE*, p. 240.

55.*PRO/I*, p. 238, 246-247, 251 et 257 ; AGN, inq., 37-4, *Fragmento de un pro. contra D. Díaz*, 1540-1547, fol. 47r, 52r et 57v ; AGN, inq., 30-10, *Pro. contra Cristóbal y su mujer y Martín,* 1539, fol. 164r-166v.

56.*PRO/I*, p. 247 et 249.

57. AGN, inq., 37-1, *Pro. contra Tacastecle y Tanistesle*, 1536, fol. 4v et suiv.

58.*PRO/I*, p. 238, 240-242 et 251-252.

59. B. Grunberg, « Diego Díaz ou la face cachée de l'évangélisation » dans P. Lesbre, M.-J. Vabre (éd.), *Le Mexique préhispanique et colonial*, Paris, L'Harmattan, 2005, p. 364 ; *PRO/I*, p. 246.

60.*PRO/I*, p. 246-247 et 250 ; AGN, inq., 42-22, fol. 162-201.

61.*PRO/I*, p. 241 et 252 ; AGN, inq., 30-10, *Pro. contra Cristóbal y su mujer y Martín*, 1539, fol. 145r-145v ; AGN, inq., 37-4, *Fragmento de un pro. contra D. Díaz*, 1540-1547, fol. 57v.

62. AGN, inq., 1a-36, *Contra L. de Grijalva*, 1569, fol. 126v-179r.

63.*Ibid*.

64. AGN, inq., 1a-36, *Contra L. de Grijalva*, 1569, fol. 130r, 134v, 141r, 151v et 182v.

65.*Ibid*., fol. 145r-146r.

66.*C. de D. Pardo al contador de México R. de Albornoz*, San Luis, le 18/03/1531, dans *ENE*, t. 2, p. 33 ; AGN, inq., 1a-36, *Contra L. de Grijalva*, 1569, fol. 121r-122r et 140v-141r.

67. AGN, inq., 68-3, *Pro. contra F. de Veas*, 1570, fol. 95r-95v.

68.*C.R.*, Madrid, le 25/02/1530, dans *CED/E*, t.4, p.135 ; *P.R.*, Tolède, le 22/09/1560, dans *CED/E*, t. 1, p. 443-444 ; AGI, gob., A. Mex., 1088, liv. 3, *C.R.*, Valladolid, le 26/02/1538, fol. 2v ; *C.R.*, Madrid, le 31/05/1544, dans *ZUM/JGI*, t. 4, p. 83 ; *C.R.*, Valladolid, le 16/04/1550, dans *CED/P*, fol. 179v ; *C.R.*, Madrid, le 31/05/1552, dans *CED/P*, fol. 133v-134r ; *Ordenanzas reales de la Casa de la Contratación de las Indias de Sevilla*, Monzón, le 11/08/1552, dans *CED/E*, t. 1, p. 402 ; *C. del rey al factor de la Casa de la Contratación*, 1558, dans *CED/E*, t. 1, p. 107 ; *C.R.*, Madrid, le 27/06/1563, dans *CED/E*, t. 1, p. 120.
69. AGI, gob., ind., 1093, ramo 3-23, *C. de los oficiales de Sevilla al principe*, Séville, le 4/03/1544, fol. 3r.
70. AGI, gob., A. Mex., 1088, liv. 3, *C.R.*, Valladolid, le 26/02/1538, fol. 2v ; *C.R.*, Madrid, le 31/05/1544, dans *ZUM/JGI*, t. 4, p. 83 ; *C.R.*, Madrid, le 31/05/1552, dans *DI/GG*, p. 445.
71.*C. de J. Valderrama al rey*, Puebla, le 25/08/1563, dans *DHMC*, t. 7, p. 26 ; *C. de J. Valderrama al rey*, Mexico, février-mars 1564, dans *DHMC*, t. 7, p. 38 ; *Informe al rey por el cabildo eclesiástico de Guadalajara*, Guadalajara, le 17/09/1569, dans *CD/M*, t. 2, p. 497.
72.*C. de los obispos al rey*, Mexico, 1540, dans *ENE*, t. 4, p. 11-12 ; *C.R.*, Valladolid, le 29/04/1549, dans *CED/E*, t. 1, p. 404 ; *C.R.*, Madrid, le 28/01/1569, dans *CED/E*, t. 1, p. 404.
73.*C.R.*, Valladolid, le 31/05/1538, dans *CED/E*, t. 1, p. 273-274 ; *C.R.*, Valladolid, le 16/04/1538, dans *CED/E*, t. 1, p. 274 ; *C.R.*, le 24/11/1568, dans *CED/E*, t. 2, p. 226-227.
74. MNAM, Fondo franciscano, 77, *Inf. de L. de Torres*, le 25/11/1564, fol. 85-91 ; *Informe al rey por el cabildo eclesiástico de Guadalajara*, Guadalajara, le 17/09/1569, dans *CD/M*, t. 2, p. 500.
75.*C.R.*, Barcelone, le 1/05/1543, dans *CED/P*, fol. 96v ; AGI, gob., A. Mex., 1089, liv. 1, *C.R.*, Madrid, le 14/12/1551, fol. 445v-446v ; *C. P. de 1555*, dans *CON*, fol. 130.
76.*C.R.*, Valladolid, le 26/01/1538, dans *CED/P*, fol. 115r ; AGI, gob., A. Mex., 1088, liv. 2, *C.R.*, Medina del Campo, le 6/05/1532, fol. 101r-101v ; *C. de Zumárraga al emperador*, Valladolid, 1533, dans *DI/CUE*, p. 24-25 ; *C.R.*, Talavera, le 14/03/1541, dans *CED/C*, p. 174.
77.*C. de los obispos al rey*, Mexico, 1540, dans *ENE*, t. 4, p. 11-12 et 17.
78. AGI, gob., A. Mex., 19-13, *C. de L. de Velasco al rey*, Mexico, le 7/02/1554, fol. 2r.
79.*C. de Zumárraga al emperador*, Mexico, le 17/04/1540, dans *ZUM/JGI*, t. 3, p. 201.
80. AGI, gob., A. Mex., 357, *Ordenanzas del obispo de Oaxaca*, Yanhuitlan, le 30/03/1547, fol. 1r-2v ; AGI, gob., A. Mex., 2584, *C. de López de Zárate*, Oaxaca, le 7/06/1550, fol. 1r ; AGI, gob., A. Mex., 2584, Oaxaca, le 9/06/1550, pas de numéro de fol.
81. MNAM, GO, 11, *A. de C. del orden de S. Domingo*, Mexico, le 14/09/1559, fol. 2v-3r.
82. MNAM, GO, 11, *A. de C. del orden de S. Domingo*, Mexico, le 25/09/1568, fol. 42r et 44r ; AGI, gob., A. Mex., 1088, liv. 3, *C.R.*, Valladolid, le 8/04/1538, fol. 36r ; MNAM, GO, 11, *A. de C. del orden de S. Domingo*, Mexico, le 14/09/1559, fol. 2v ; MNAM, GO, 11, *a. de C. del orden de S. Domingo*, le 5/01/1561, fol. 26v ; MNAM, GO, 11, *a. de C. del orden de S. domingo*, le 4/01/1560, fol. 16r ; MNAM, GO, 11, *a. de C. del orden de S. domingo*, le 22/09/1565, fol. 38r.
83. AGI, gob., A. Mex., 19-13, *C. del virrey al rey*, Mexico, le 7/02/1554, fol. 2v.

84. MNAM, GO, 11, *A. de C. del orden de S. Domingo,* le 5/01/1561, fol. 26r ; MNAM, GO, 11, *A. de C. del orden de S. Domingo,* Mexico, le 14/09/1559, fol. 2r-2v et 9v ; MNAM, GO, 11, *A. de C. del orden de S. Domingo,* le 4/01/1560, fol. 15v ; MNAM, GO, 11, *A. de C. del orden de S. Domingo,* le 22/09/1565, fol. 34r ; MNAM, GO, 11, *A. de C. del orden de S. Domingo,* Mexico, le 25/09/1568, fol. 40r et 44r.

85.*C.R.,* Tolède, le 18/04/1539, dans *ZUM/JGI,* t. 4, p.77 ; *C.R.,* Valladolid, le 3/09/1536, dans *ZUM/JGI,* t. 4, p. 73.

86.*C.R.,* Barcelone, le 1/05/1543, dans *DI/GG,* p. 437.

87. B. Grunberg, *L'Inquisition, op. cit.,* p. 195 et 205.

88. AGI, jus., 1012-3, ramo 6, *Instancia de Montúfar para que las cédulas destinadas a castigar los religiosos sean cometidas a la Audiencia y no al virrey,* 1558, 33 fol.

89.*C.R.,* Tolède, le 4/09/1560, dans *DI/GG,* p. 459.

90.*Rel. de a. de Mendoza a L. de Velasco*, 1550/15551, dans *VR/LH*, t. 1, p. 39. *C. del marqués del Valle al rey,* Mexico, le 10/10/1563, dans *CD/M,* t. 7, p. 321 ; *C.R.,* Madrid, le 5/06/1565, dans *DI/GG,* p. 471. Les causes criminelles concernant les clercs sont entendues en secret (*C. P. de 1555*, dans *CON,* fol. 156).

91. D. Ulloa, *op. cit.,* p. 210 et suiv.

92. AGN, BN, 1072-2, *Contra L. arias de Ribero,* 1572 ; AHN, inq., liv. 1064, *Relaciones de Causa de Fe,* fol. 2r et 3r.

Chapitre VIII. L'évangélisation face aux intérêts partisans

1 Les clercs séculiers et réguliers doivent composer avec les nombreux acteurs de la société coloniale de Nouvelle-Espagne qui sont au contact des Indiens pour défendre leur ministère et contrôler les territoires, les hommes et leurs richesses, ce qui conduit parfois à des conflits qui relèguent au second plan l'évangélisation, et à des compromis avec les Indiens pour obtenir de la main d'œuvre pour l'église et le couvent désirés. Ces luttes peuvent nuire à l'évangélisation car elles offrent ouvertement un visage de division et contredisent le discours de tolérance et d'humilité promu par les religieux.

Les *encomenderos* et l'évangélisation

2 Dans le paysage social et religieux de la Nouvelle-Espagne, les *encomenderos* occupent une place importante. Le principe de l'*encomienda* ou du *repartimiento*, est une délégation de pouvoir sur les hommes par le roi à un particulier ou *encomendero* qui a pour charge de les protéger et de les instruire dans la foi chrétienne. En échange, les Indiens lui versent un impôt en nature ou en or et des corvées. Les premières *encomiendas* d'Amérique ont apparu aux Antilles et très vite des abus ont été commis envers les Indiens et la dimension religieuse a été délaissée. Le dominicain Antonio

Montesinos, dans un sermon demeuré célèbre, condamne en 1511 les *encomiendas* dans les îles. La monarchie réagit par les Lois de Burgos de 1512 qui rappellent les obligations des *encomenderos* envers les Indiens en matière religieuse [1]. Pour cette raison, la monarchie ne souhaite pas étendre ce système en Nouvelle-Espagne. Mais Hernán Cortés, maître du Mexique central, a déjà commencé à répartir les Indiens. Il s'en explique à Charles-Quint : les *encomiendas* permettent d'une part de contenter les soldats et d'autre part, d'assurer le contrôle des populations [2]. Dans le même temps, Cortés indique en 1524 aux *encomenderos* leurs obligations en matière religieuse : ils sont tenus d'enseigner la foi chrétienne à leurs Indiens et à leur apprendre les prières (*Notre Père*, *Ave Maria*, *Credo* et *Salve Regina*), de détruire les temples indigènes et de faire construire une église avec un autel et des images saintes [3]. La monarchie doit donc se résoudre, là comme ailleurs, à reconnaître cet état de fait. Charles-Quint reprend les dispositions de Cortés en 1528 en les précisant : « Toutes les personnes qui ont des Indiens libres ou esclaves en commende sont tenues d'avoir des religieux ou d'autres clercs de bonnes mœurs et de bon exemple afin d'endoctriner et d'instruire [les Indiens] dans les choses de notre sainte Foi catholique, et de les réunir au moins tous les dimanches et les jours des fêtes les plus importantes de l'année, afin d'écouter la messe [4]. » Il tente de limiter les abus avec tout un arsenal de sanctions : amende, restitution des gains acquis de façon abusive, attribution des tributs au roi, perte de l'*encomienda*.

3 Les nombreux rappels des obligations religieuses des *encomenderos* par les autorités montrent à quel point ils ne les remplissent pas [5]. L'église promise reste souvent à l'état de projet, notamment en Nouvelle-Galice, dans la Mixtèque, et au Guatemala [6]. Le vice-roi doit intervenir auprès de chaque *encomendero*. Il somme ainsi

Rodrigo de Segura en 1544 de faire construire une église dans tous les villages sous son autorité et de payer un prêtre séculier en le menaçant d'une amende de cent pesos [7]. Les Indiens de Cuestlavaca ne mettent pas beaucoup de zèle dans la construction du couvent du village. En 1550, le vice-roi les enjoint de finir le chantier car des parties construites commencent à se détériorer. Les *encomenderos* ne semblent pas non plus bien pressés pour cet achèvement. Un ordre du vice-roi exige d'eux la somme de cent pesos pour le couvent. Deux cents pesos doivent aussi être versés par l'administration royale [8]. Ailleurs, les *encomenderos* laissent les Indiens vivre comme ils l'entendent. Ils ne les incitent pas à aller à l'église et tolèrent de fait l'idolâtrie [9].

4 L'attitude des *encomenderos* s'explique assez aisément. Il s'agit pour eux de faire fonctionner leurs *encomiendas*. Ils se préoccupent davantage de leur rendement que de la construction d'une église dans ses villages. Ils font passer leurs intérêts avant l'évangélisation. L'auditeur Juan de Salmerón les caractérise d'ailleurs par leur recherche de profits [10]. Ils contraignent aussi les Indiens à travailler le dimanche [11]. Les hommes de Huaxtepec extraient des pierres des carrières même le dimanche. Les enfants et les femmes sont le seul public que les dominicains rencontrent. Par ailleurs, la pression exercée sur les Indiens par le marquis de la Vallée est telle qu'ils n'osent se plaindre. La monarchie rappelle bien que les jours chômés doivent être respectés mais tout en soulignant que l'évangélisation ne doit pas gêner l'activité économique. Il convient de ne pas solliciter les Indiens trop souvent afin qu'ils puissent travailler : « la doctrine doit être enseignée par les religieux, les clercs ou les Indiens à certaines heures déterminées » afin que les Indiens puissent les identifier et qu'« ils ne perdent pas de temps de travail », indique ainsi le roi à Antonio de Mendoza en 1536 [12].

5 Il semble tout de même qu'en de nombreux endroits, les *encomenderos* se soucient du salut des Indiens. L'*encomendero* d'Ichcatlan réunit ainsi ses Indiens pour qu'ils soient baptisés par un religieux [13]. Les *encomenderos* entretiennent aussi des clercs. Le conseil municipal de Mexico insiste d'ailleurs pour que les évêques approuvent les nominations des curés faites par les *encomenderos*. Mais quelle tâche leur est dévolue ? L'un des rares contrats connus passés entre un *encomendero* et un clerc (il est signé entre l'*encomendero* Jorge Cerón et le prêtre séculier Bernaldo de la Torre pour encadrer les Indiens de Matalcingo au Michoacan en 1536) n'apporte que de maigres éléments. Le clerc doit assurer les tâches habituelles d'un curé de paroisse : administrer les sacrements, dire la messe et bien entendu résider sur place [14].

6 Si les religieux de Nouvelle-Espagne se rallient vite au principe de l'*encomienda* – elles sont nécessaires pour aider à l'évangélisation [15] –, ils ne s'entendent pas en revanche avec les *encomenderos* sur la façon de mener l'évangélisation. Les *encomenderos* trouvent que les clercs assurent une emprise trop importante sur les communautés indiennes et menacent les activités économiques en affirmant le primat du religieux sur tout le reste ; pour nombre d'Espagnols, il ne convient pas qu'ils enseignent trop de choses aux Indiens, la connaissance de l'*Ave Maria* et du *Pater noster* doivent suffire [16]. Cela ne signifie pas que les Indiens soient tenus pour inférieurs, mais ils ne doivent pas être trop souvent retenus par les religieux pour écouter la doctrine chrétienne alors qu'ils sont au service des colons pour travailler. De leur côté, les religieux soulignent que les *encomenderos* ne facilitent pas l'évangélisation. Et puis, ils ne versent pas toujours dans une vision très orthodoxe de la doctrine chrétienne. L'*encomendero* d'Ixcuicuilpan, Juan Bello, blasphème. L'*encomendero* de Tecamachalco, Alonso Valiente, affirme que la

simple fornication n'est pas un péché. Il est pour cela poursuivi par l'Inquisition en 1538 [17]. Cette mise en accusation des *encomenderos* masque mal les conflits d'intérêts. *Encomenderos* et religieux se disputent en fait la main d'œuvre indigène pour le travail des terres et la construction des édifices religieux. La monarchie doit d'ailleurs s'adresser à de nombreuses reprises aux *encomenderos* afin qu'ils libèrent de la main d'œuvre pour la construction des couvents. Le 14 janvier 1530, elle enjoint Alonso Valiente de charger ses Indiens de construire le couvent franciscain. Un mois plus tard, elle s'adresse dans les mêmes termes aux *encomenderos* de Tlalmanalco, Acapixtla, Cholula, Xochimilco, et Coatitlan. Dans les années soixante, la monarchie rappelle encore à l'ordre les *encomenderos* à ce sujet [18]. La pression sur les communautés indiennes à propos de la main d'œuvre est forte car elles doivent répondre à de nombreuses autres obligations comme l'entretien des ponts et les routes [19]. Des secteurs entiers de l'économie (le bâtiment, les terres, les salines, les mines) ont besoin de cette main d'œuvre. Les colons de Puebla n'ont pas d'Indiens à leur service, et le conseil municipal doit convaincre les Indiens des villages alentour d'aider à la construction de la ville en 1532. Ils sollicitent aussi de la main d'œuvre pour travailler les terres en 1554 et en 1565. Alonso de Arugillo demande lui des Indiens pour travailler dans les salines de Tepelcingo en 1564 [20]. Les Indiens ne peuvent faire face aux demandes des uns et des autres et rechignent à effectuer les tâches demandées. Les Indiens de Cempoala dénoncent par exemple les trop lourds tributs versés alors qu'ils aident à la construction du couvent des franciscains en 1528 [21].

7 Les Indiens n'ont de cesse de se plaindre de leurs *encomenderos*, leur reprochant en général les mauvais traitements, les tributs trop lourds et les accaparements de terres. La visite de Diego Ramírez en

1551 et 1552 montre l'étendue des conflits entre Indiens et *encomenderos* dans le Mexique central. Les *principales* du Chalco se montrent particulièrement amers. Ceux de Tecama racontent que leur *encomendero*, Juan Ponce de León et son frère Diego de Ordaz, exigent des porteurs (des *tamenes*) et n'hésitent pas à s'en prendre à ceux qui refusent de se soumettre à leur volonté en leur coupant les cheveux ou en lâchant des chiens sur eux [22]. Il n'y a pas de critique de la part des Indiens à propos de l'absence d'enseignement de la doctrine chrétienne ou d'encadrement religieux, mais les mauvais traitements auraient poussé certains Indiens de Coyoacan et d'Azcapotzalco à fuir dans les montagnes et à renier le christianisme [23].

8 Les doléances exprimées par les Indiens à propos des mauvais traitements ou des tributs excessifs des *encomenderos* ne figurent qu'un des aspects de leurs relations. Parfois, les intérêts des *encomenderos* et des Indiens, notamment des élites, coïncident. Dans les années trente, Gil González de Benavides apporte son soutien au gouverneur de Xaltocan contre les gouverneurs indiens de Tlatelolco et de Santiago pour prendre le contrôle des *estancias* de Xaloc, d'Ozumba et de Tecalco. Les Indiens d'Etla, dans la vallée d'Oaxaca, sont soutenus par Cortés pour cultiver des terres près des *estancias* détenues par Alonso Morzillo et affirmer leurs droits sur celles-ci. Le gouverneur de Coyoacan, don Juan, fait construire une maison au licencié Juan Gutiérrez Altamirano de Mexico dans une *estancia* [24]. Zumárraga craint que l'entente entre *encomenderos* et caciques à propos de la main d'œuvre ne conduisent les *encomenderos* à se montrer tolérants à l'égard des rites païens. Certains événements semblent étayer ses craintes. Rodrigo Rengel n'apprécie pas beaucoup l'intervention des franciscains dans son *encomienda* de Cholula et incite les Indiens à les chasser à coup de flèches et à

garder leurs idoles. Cela lui vaut d'être traduit devant l'Inquisition. Rengel bénéficie d'une exceptionnelle bienveillance du tribunal dans cette affaire en raison de son état de santé mais aussi des pressions exercées par les autres conquistadors, Cortés en tête, malgré la volonté des religieux d'obtenir une juste sanction contre lui. Rengel est en effet un vieux conquistador [25]. Francisco de Las Casas, *encomendero* d'Yanhuitlan, dans la Mixtèque, est accusé de tolérer les sacrifices et d'empêcher le travail des religieux. Il s'oppose à la résidence dans le village du vicaire, Juan Rojas. Il ne veut pas que l'on vienne bouleverser l'ordre qu'il a établi avec le cacique et les *principales* le soutiennent dans les nombreux conflits qui les opposent aux autres villages. Ils semblent marcher de concert. D'ailleurs à l'arrestation du cacique et du gouverneur pour idolâtrie, Las Casas demande aux Indiens d'apporter chez lui les idoles, ce qui est fait en secret. Il apparaît aussi aux yeux des Indiens comme un rempart contre l'arbitraire des religieux [26].

9 Le contrôle qu'exercent les *encomenderos* sur les Indiens est cependant relatif car ils sont rarement sur place, ils préfèrent résider à Mexico malgré leur obligation de résidence. Les Indiens, loin du regard des *encomenderos*, peuvent faite ce qui leur plaît. Le phénomène touche plus particulièrement le pays zapotèque et la région d'Oaxaca. La monarchie menace pourtant de suspendre les *encomiendas* des *encomenderos* d'Antequera qui négligent leur devoir de résidence. Le vice-roi Antonio de Mendoza exige d'ailleurs qu'on lui remette la liste de tous les contrevenants en 1541. Les *encomenderos* de la province doivent résider au moins la moitié de l'année à Antequera. Seuls ceux qui ont des *encomiendas* ailleurs, notamment dans la province de Mexico, échappent à cette règle [27]. Le conseil municipal de San Ildefonso de los Zapotecas déplore aussi en 1550 que les *encomenderos* de la province n'y résident pas, et

n'entretiennent pas de troupes de troupes pour en assurer la sécurité. L'*encomendero* de Malinaltepec, Francisco de Aguilar, explique en 1552 que son état de santé ne lui permet pas de rester dans la région. Finalement, il lui est permis de résider ailleurs, à la condition d'envoyer sur place un Espagnol accomplir ses devoirs d'*encomendero* [28]. En 1553, le vice-roi Luis de Velasco demande encore que les *encomenderos* résident dans les villages dont ils ont la charge et non tous à Mexico [29].

10 Avec le temps, cependant, aux dires de nombreux contemporains, les relations entre Indiens et *encomenderos* s'amélioreraient même si les mauvais traitements ne cessent pas totalement. Motolinia écrit ainsi en 1555 que « les Indiens sont bien traités et acquittent moins d'impôts et de tribut que les travailleurs de la vieille Espagne ». Il faut comprendre aussi que Motolinia est un partisan de l'*encomienda* et tente de justifier leur perpétuation. Les *encomenderos* se présentent en 1564 comme le rempart de protection des *macehuales* contre les abus des caciques et ils n'hésitent pas à déclarer que la fin des *encomiendas* conduira à l'augmentation des abus contre les Indiens. L'auditeur Francisco Ceynos renchérit que les *encomenderos* sont les personnes dont les Indiens ont le moins à se plaindre [30]. Les nombreux procès qui opposent Indiens et *encomenderos* dans les années soixante semblent contredire cette vision des choses. La pression des *encomenderos* sur les Indiens se fait plus forte en raison de la baisse démographique indienne et du développement de l'activité économique des mines et des chemins [31].

Les religieux et les autorités civiles

11 Les *encomenderos* ne sont pas les seuls à contrarier la politique d'évangélisation des Indiens. Les auditeurs de la première Audience,

nouvellement constituée sous la présidence de Beltrán Nuño de Guzmán, à qui Cortés a remis ses pouvoirs civils et militaires – il n'est plus que capitaine général de Nouvelle-Espagne –, relaient peu la politique d'évangélisation selon l'évêque de Mexico Zumárraga [32] . Il est vrai que les religieux, puis les évêques, ont du mal à faire reconnaître leurs prérogatives par les autorités civiles qui craignent de leur céder une parcelle de pouvoir. En observateur attentif, le dominicain Vicente de Santa María écrit en 1528 : qu'« il est certainement bien que l'évêque protège les Indiens, mais il ne vivra jamais en paix avec les membres de l'Audience, s'il peut les soustraire à leur autorité [33] ». Il ne s'agit cependant pas que de luttes de pouvoir. Les membres de l'Audience contrarient parfois ouvertement les objectifs religieux. Nuño Beltrán de Guzmán fait ainsi détruire la chapelle Saint-Lazare pour se faire construire une résidence et oblige les Indiens à travailler le dimanche et les jours de fêtes. Quant aux auditeurs, ils s'illustrent par leur violence à l'égard des Indiens. Diego Delgadillo lâche ses chiens sur les Indiens. Le cacique de Tacubaya ne lui ayant pas donné tous les hommes qu'il réclamait pour des travaux, il le prend par les cheveux et le roue de coups. Porté en urgence au couvent voisin, le cacique décède. Luis de Berrio, un parent de Delgadillo, vit en concubinage comme un mauvais chrétien. Son frère, Juan Peláez de Berrio, *alcalde mayor* d'Antequera, se soucie peu de la formation religieuse des Indiens et les fait travailler les jours des fêtes religieuses. Il semble qu'il n'y a pas lieu de douter de ces accusations. Il n'est pas irréprochable. Il s'est aussi accaparé des biens, des maisons et des moulins. Les nombreuses protestations à son encontre décident d'un procès en résidence. Il est aussi accusé en 1532 par le cacique de Tututepec, Perico, de lui avoir dérobé des bijoux [34] . Quant à l'auditeur Juan Ortiz de Matienzo, il n'hésite pas à emprisonner des Indiens de

Huexotzingo qui refusent de travailler. De nombreux porteurs indiens succombent aussi sous de lourdes charges sur des chemins enneigés. Le gardien du couvent de Huexotzingo, Francisco Jiménez, affirme avoir ainsi enterré plus de cinquante Indiens [35]. Les auditeurs ne respectent pas en plusieurs occasions le caractère protégé des lieux religieux. Ils forcent ainsi de nuit la maison de Texcoco qui abrite les jeunes filles indiennes et en emmènent deux [36]. L'affaire la plus dramatique concerne Cristóbal de Ángulo et García de Llerena, deux clercs de simple tonsure résidant au couvent Saint-François, réclamés par l'Audience pour rendre justice, Cristóbal de Ángulo est notamment accusé de plusieurs meurtres. Les portes du couvent sont forcées et les deux hommes sont arrêtés le 4 mars 1530. Ángulo est pendu. Llerena a le pied coupé et reçoit cent coups de fouet. Zumárraga interpelle le roi, arguant du fait que les clercs relèvent de sa juridiction. Si cette affaire ne concerne pas directement les Indiens, Zumárraga s'inquiète de ses répercutions sur eux, car de nombreux Indiens qui fréquentent le couvent ont suivi cette intervention qui fait l'apologie de la force sur le droit et sape l'autorité des religieux alors qu'ils demeurent encore très attachés à leurs temples et à leurs idoles. Le ton un peu excessif employé par Zumárraga dans sa lettre à Charles-Quint en 1533 fait pièce aux critiques acerbes des auditeurs [37]. Les églises et les couvents constituent en général une place de choix pour tous ceux qui sont en rupture de ban mais ne forment pas un rempart suffisant pour empêcher l'intervention des autorités civiles. D'ailleurs, la monarchie rappelle que l'immunité conférée aux édifices religieux ne doit pas profiter aux délinquants [38]. Pourtant, en 1563, un Indien poursuivi par la justice trouve refuge dans une église de Nouvelle-Galice. Les auditeurs de l'Audience de Guadalajara le font sortir de force. L'évêque excommunie alors les auditeurs. La

monarchie réprimande à son tour l'évêque pour son usage intempestif de l'excommunication [39].

12 Si les choses se sont améliorées avec l'arrivée du vice-roi, les tensions entre les religieux et les agents royaux locaux à propos de l'évangélisation perdurent. Les officiers royaux (*alcalde mayor* et corregidor) assurent la permanence du pouvoir royal et résident dans les villages où ils exercent leur charge [40]. Ils n'entretiennent pas toujours de très bons rapports avec les Indiens. À Yagavila, le corregidor Federico Gómez Tenerio, en conflit avec les notables indigènes, tente de les intimider en faisant pendre le cacique du lieu. Il est arrêté en 1537. Cependant, nous le retrouvons dans les années quarante comme regidor d'Antequera [41]. Le président de l'Audience, Fuenleal, écrit que les corregidors et les alguazils ne pensent qu'à déposséder les Indiens et à s'enrichir [42]. En 1564, les Indiens de Chalco dénoncent l'*alcalde mayor*, Jorge Cerón y Carabajal, au sujet de corvées auxquelles il les contraint. Le commissaire général des franciscains, Francisco de Mena, accuse les corregidors d'abuser des Indiens et demande qu'ils ne résident pas dans les villages indiens [43].

Les rivalités entre les ordres religieux

13 Le dominicain Vicente de Santa María dénonce dès 1528 la mainmise des franciscains sur les Indiens : « Ils empêchent les Indiens de venir travailler dans notre maison. Ce qui prouve leur peu de charité, car ils en ont déjà dix ou douze dans le pays et nous n'en n'avons pas une seule. » L'hostilité des franciscains a d'autres ressorts que le simple contrôle du territoire et des communautés indigènes. Il poursuit : « Ils nous en veulent parce que nous n'avons pas voulu prêcher dans le même sens qu'eux [44]. » Il est vrai que les deux ordres n'ont pas la

même vision de l'évangélisation ni même du ministère. Mais la querelle entre franciscains et dominicains est bien plus ancienne, elle plonge ses racines dans le Moyen Âge européen, et le nouveau champ d'intervention que constitue la Nouvelle-Espagne pourrait apparaître comme un prolongement des luttes passées. Il semblerait aussi que la place importante des franciscains dans le paysage de la Nouvelle-Espagne s'explique par les choix stratégiques effectués par les premiers dominicains. Ainsi, Domingo de Betanzos qui assume les destinées des frères prêcheurs en Nouvelle-Espagne de 1526 à 1528 se préoccupe peu des affaires indiennes. Il préfère consolider l'esprit réformateur des dominicains, quitte à déléguer aux franciscains le soin d'évangéliser les Indiens et de fonder de nombreux établissements [45]. Mais il est vrai aussi que les dominicains sont très peu nombreux. Les choses changent avec Vicente de Santa María en 1528, mais le retard est pris. Les franciscains se sont solidement implantés dans tout le pays et malgré les nombreuses fondations conventuelles des dominicains et des augustins, ils contrôlent une grande partie du territoire. Le dominicain Andrés de Moguer écrit encore en 1554 au Conseil des Indes avec des mots choisis où perce une douce ironie que les « très révérends père de saint François des premiers temps, à l'image des apôtres, ont pris et occupé les trois quart du territoire alors qu'ils n'avaient pas assez de religieux pour les occuper et dans les villages où il devrait y avoir dix ou douze ministres, ils se contentent d'en avoir un ou deux ». Ils œuvreraient aussi auprès des Indiens pour écarter les membres des autres ordres. Andrés de Moguer rapporte ainsi que les Indiens n'acceptent que les franciscains et rejettent les autres frères au point de ne pas leur donner de nourriture. L'augustin Agustín de Coruña note que les franciscains occupent en fait les villages les plus importants et les plus peuplés et qu'il ne reste pour eux, les

augustins, les derniers arrivés, que de petits villages à prendre en charge [46]. Les rivalités sur le terrain montrent que l'entente des trois ordres religieux en 1541, magnifiée par les chroniqueurs comme l'augustin Juan de Grijalva [47], ne concerne la conduite de l'évangélisation qu'au niveau doctrinal et non dans toutes ses modalités, et que les interventions communes des provinciaux dans les années soixante ne sont motivées que par leur lutte commune contre les évêques.

14 Les religieux s'insèrent dans le jeu politique indien pour défendre leurs intérêts et régler leurs différents en profitant des querelles parfois anciennes entre les villages et les peuples indigènes. Mais il convient pour cela de bien comprendre le contexte local. Grijalva raconte ainsi qu'au tout début de la conquête spirituelle le franciscain Pedro Melgarejo n'est pas bien accueilli par les gens de Totolapa, Huaxtepec et Cuernavaca parce qu'il s'est auparavant rendu auprès des Chalcas qui sont leurs ennemis héréditaires [48].

15 Au Chalco, les dominicains et les franciscains s'appuient sur les factions rivales de caciques pour s'imposer. Les seigneurs indigènes ont soutenu les Espagnols lors de la Conquête et sont donc justement récompensés par la reconnaissance de leur primauté sur la région. Don Tomás de San Martín Quetzalmazatzin établit son autorité sur Iztlacozahuacan en 1523 et son frère cadet, don Juan de Sandoval Tecuauxacatzin, sur Tlayllotlacan deux ans plus tard. Ils se convertissent, se marient religieusement et font construire des églises. En 1529, don Tomás de San Martín Quetzalmazatzin, répudie ses nombreuses épouses pour se marier à l'église avec doña Catalina Chimalpahin qui avait été la principale épouse de son frère Huehue Yotzintli. Le mariage est célébré par Zumárraga en personne en présence des Douze. Leur fils, don Luis Cohuaxayaca, aura Cortés pour parrain. Cependant, tous les caciques ne se convertissent pas à

Amaquemecan. Le frère de don Tomás, Huehue Yotzintli, reste en dehors de l'Église jusqu'à sa mort en 1531. Il est vrai que son impact politique est moindre dans la mesure où il n'est pas le seigneur du lieu. Don Tomás de San Martín Quetzalmazatzin accueille Martín de Valencia dans son palais et édifie une chapelle dédiée à saint Thomas à Texcalyacac. Les franciscains complètent ainsi leur réseau dans le Chalco car ils sont déjà établis à Tlalmanalco depuis 1531 [49].

16 Les autres seigneurs de l'Amaquemecan vivent mal la préférence accordée à don Tomás et ne supportent plus l'hégémonie exercée par les Totolimpanecas d'Iztlacozahuacan. En 1537, le seigneur de Tlayllotlacan, don Juan de Sandoval Tecuauxacatzin, affirme ses prétentions sur la région en exigeant des nobles qu'ils rejoignent sa cour. Il fait construire une église dédiée à saint Jean l'Évangéliste qu'il confie aux dominicains. Pour le chroniqueur Chimalpahin, ce choix délibéré de Juan Sandoval trouve son origine dans son profond mépris pour les franciscains [50]. De leur côté, les dominicains présents depuis quelques années dans le Chalco, à Chimalhuacan et à Tenango [51], considèrent la région comme un endroit stratégique sur la route de la Mixtèque qu'ils se sont promis de convertir.

17 En 1537, les franciscains quittent la place et les tributs sont attribués à l'église Saint-Dominique de Mexico. Ils ne délaissent pas pour autant la région, car Martín de Valencia demeure sur place [52]. Ils fondent une maison à Chalco [53]. De leur côté, les dominicains renforcent leur présence et s'établissent en 1550 à Amecameca et y construisent un couvent [54]. Faut-il voir, comme le suggère Chimalpahin, une interaction entre les intérêts des religieux et ceux des seigneurs ? La lutte fratricide entre les deux seigneurs se doublerait alors d'une rivalité religieuse. Son récit n'est pas exempt d'un certain parti pris. Il est très favorable aux franciscains et souligne les revers des dominicains. Il parle ainsi de leur déception

en 1555 lors du meurtre par Juan Bautista Toyaotzin de Tecuanipan de son épouse que Diego de Soria avait mariés quelque temps auparavant. Mais il est vrai que Chimalphin a été élevé par les franciscains. Il se dit pourtant dans le même temps attaché à la personne du vicaire de l'église d'Amecameca, le dominicain Juan Páez [55].

18 Les ordres franciscain et dominicain sont aussi en concurrence à Tlaxcala en 1556. Lors de la séance du conseil municipal de Tlaxcala du 18 décembre 1556, l'alcade de Quiyahuiztlan, Hernando de Salazar, menace de quitter le conseil municipal et de se constituer de façon autonome. Il souhaite le retour des dominicains alors que les franciscains dominent Tlaxcala. Cette prise de position est pour le moins originale. Le contexte très particulier dans lequel se produit la séance du conseil fournit quelques éléments d'appréciation. Il se trouve que les membres du conseil municipal ont été convoqués après que le vice-roi a demandé à don Martín de Valencia qu'il suspecte de manquements et d'irrégularités dans l'exercice de ses fonctions, de mettre fin à son mandat de gouverneur de Tlaxcala. Or don Martín de Valencia est cacique de Quiyahuiztlan. Il n'a peut-être pas bénéficié pour sa défense de l'appui des franciscains comme les gens de Quiyahuiztlan s'y attendaient tout naturellement, aussi ne leur font-ils plus confiance et se tournent-ils vers les dominicains [56]. Tous les délégués de Quiyahuiztlan au conseil municipal de Tlaxcala n'adoptent cependant pas cette position, mais ils n'appartiennent pas aux mêmes *cabeceras* et leurs intérêts peuvent diverger [57]. L'appel aux dominicains peut n'être qu'une menace pour réclamer plus de soutien des autres *cabeceras* alors que les avis sont partagés au sein du conseil municipal sur la question de la destitution de don Martín de Valencia. Elle ne signifie pas pour autant que les Indiens de Quiyahuiztlan trouvent la présence des

franciscains trop pesante à Tlaxcala. À moins que Quiyahuiztlan depuis de nombreuses années ait fait le choix du camp dominicain (Hernando de Salazar rappelle qu'ils se sont déjà établis à une date ancienne à Quiyahuiztlan) et n'attende qu'un prétexte pour voir leur retour. Toujours est-il que la déclaration d'Hernando de Salazar signifie que le choix d'un camp religieux est aussi un choix politique.

19 La monarchie tente bien de limiter les conflits de territoire entre les ordres religieux en confiant dès 1535 au vice-roi et à l'Audience le soin d'autoriser les fondations conventuelles [58]. En 1556, considérant que ces discordes portent atteinte aux conversions, elle invite les provinciaux des trois ordres à s'entendre. La réunion se tient autour du vice-roi Luis de Velasco et débouche sur un accord. Personne n'entrera dans un village administré par un autre ordre sans y avoir été autorisé. Les distances d'un couvent à l'autre doivent être de six lieues car une trop grande proximité est source de conflit notamment dans la vallée de Mexico où les couvents sont très près les uns des autres. Le vice-roi demande que les couvents d'une région relèvent tous du même ordre pour éviter les contentieux et que chaque ordre s'engage à poursuivre l'occupation du site sans le laisser à un autre ordre. Toute nouvelle fondation est soumise à l'appréciation du vice-roi et non de l'évêque étant donné les nombreux conflits entre les évêques et les religieux [59].

Les évêques et le contrôle du territoire

20 Le plus intéressant conflit entre clercs est celui qui met aux prises l'évêque de Mexico Juan de Zumárraga et les augustins à Ocuituco. Il faut dire que la situation d'Ocuituco est particulière. Les augustins y sont établis depuis juste deux ans quand en 1535, Zumárraga reçoit le village en *encomienda* de l'empereur [60]. Les raisons de

l'attribution de l'*encomienda* d'Ocuituco à l'évêque de Mexico demeurent obscures mais cela ne constitue pas un cas isolé. L'évêque d'Oaxaca, Juan López de Zárate, reçoit du vice-roi Antonio de Mendoza l'*encomienda* de Talistaca, une localité à l'est d'Antequera, en 1537. Des *encomiendas* (Cuitlahuac, Mixcoac, Zumpango et Xaltocan) auraient été proposées aux dominicains mais Domingo de Betanzos aurait repoussé ces offres [61].

21 Ocuituco occupe une grande place dans les desseins de Zumárraga. Il y rassemble les caciques de la région pour leur administrer le sacrement de confirmation. C'est d'ailleurs lors d'un de ses déplacements dans le village indien en 1548 qu'il reçoit, selon Torquemada, la nouvelle de sa nomination d'archevêque de Mexico par le roi [62]. Zumárraga attribue ses revenus (le village compte 5547 habitants et 10 *estancias* en 1548, et le tribut est évalué 1200 pesos vers 1560 [63]) dans un premier temps au fonctionnement du collège Sainte-Croix de Tlatelolco, puis à un projet de couvent de religieuses, et finalement, à l'hôpital de l'Amour-de-Dieu [64]. Mais il rencontre sur place l'opposition des augustins qui ont l'intention de construire un vaste couvent et d'utiliser la main d'œuvre indigène. Ils ne veulent pas voir s'immiscer les franciscains (certainement une référence au fait que Zumárraga est un franciscain) et promettent de les chasser s'ils viennent à Ocuituco [65]. Zumárraga en avise le roi et parle de mauvais traitements infligés aux Indiens par les augustins lors de la construction de leur couvent, peut-être suspecte-t-il une entente entre augustins et caciques qui viserait à tolérer l'idolâtrie en échange de main d'œuvre. Les manifestations idolâtres à Ocuituco et à Totolapa en 1539 et en 1540, soulignent en tout cas que les augustins n'ont pas tout à fait réussi l'évangélisation des communautés dont ils avaient la charge. Mais les augustins ne sont présents en Nouvelle-Espagne que depuis 1533, ils n'ont pas

vraiment eu le temps d'accomplir grand-chose encore. Et s'il y a bien des cérémonies païennes dans la région, ce n'est pas plus qu'ailleurs.

22 En 1539, le curé d'Ocuituco, Diego Díaz, recueille des témoignages contre Cristóbal, un *principal,* qui le peignent comme un mauvais chrétien. La procédure de l'inquisition se met en place. Il apparaît que Cristóbal a épousé sa belle-sœur Catalina et possède des statues de Tlaloc et de Chicomecoatl qui sont trouvées à son domicile. Il effectue avec son frère, Martín Tizoc, des cérémonies en l'honneur de Tezcatlipoca. Catalina reconnaît avoir fait des offrandes de copal avec son mari. Les deux frères ont été baptisés par un franciscain, vers 1529. Le mariage de Cristóbal et de Catalina a lui été célébré par l'augustin Jerónimo de San Esteban vers 1533. Cristóbal est reçu en confession à Totolapavers 1536 par l'augustin Jorge de Ávila. L'action des augustins auprès des Indiens d'Ocuituco semble pourtant limitée car, il s'avère que les trois accusés connaissent peu la doctrine chrétienne. Cristóbal sait mal ses prières. Catalina ne s'est jamais confessé. Aussi, Zumárraga condamne en tant qu'inquisiteur apostolique Cristóbal, Catalina et Martín aux peines d'usage dont les cent coups de fouet en octobre 1539. En outre les deux frères doivent servir dans les mines, à raison de deux ans pour Martín et de trois ans pour Cristóbal [66].

23 Le 20 janvier 1540, une nouvelle affaire éclate non loin de là à Totolapa. Le curé Cristóbal García apprend d'un Indien que le cacique du village, don Pedro Ce Acatl et son frère, Antonio, alguazil, ont des concubines. Don Pedro aurait entretenu une esclave du nom de Cecilia et en aurait eu deux enfants. Antonio a eu aussi des relations sexuelles avec ladite Cecilia. Il aurait aussi entretenu des relations incestueuses avec sa tante du côté maternel. Puis, sur les domaines de don Pedro, des idoles sont découvertes. La défense tente de montrer que don Pedro et Antonio sont devenus de bons

chrétiens depuis que le président de l'Audience de Mexico, Sebastián de Ramírez de Fuenleal, les a confiés aux augustins d'Ocuituco vers 1534. Assurément, les franciscains ne leur avaient pas enseigné grand-chose, car don Pedro ne savait alors que l'*Ave Maria*. Les deux Indiens deviennent au contact des augustins des modèles de chrétiens, jamais épris de boisson, se rendant au culte, se confessant, faisant même des aumônes. Cela ne semble pas convaincre Zumárraga qui reproche à don Pedro de ne pas être venu à Ocuituco recevoir le sacrement de confirmation avec les autres caciques de la région alors même qu'il y était invité et de ne pas avoir parlé des idoles aux augustins qui étaient dans le village. La sentence tombe : cent coups de fouet sur la place de Mexico, un exil de dix ans pour Antonio et de cinq ans pour don Pedro, et la perte de leurs biens. Leur défenseur Vicencio de Riverol trouve la sanction lourde et décide faire appel auprès du cardinal de Tolède et inquisiteur général de Castille. Mais les deux Indiens renoncent bientôt à poursuivre la procédure [67].

24 Les plaintes au roi et les deux procès qui montrent le faible impact de l'évangélisation menée par les augustins ont finalement raison d'eux en 1541. Le roi les somme d'abandonner Ocuituco et de ne pas revenir [68]. Zumárraga n'en garde pas longtemps la jouissance car les Lois nouvelles de 1542 interdisent formellement aux évêques d'avoir des *encomiendas*. Le chapitre de la cathédrale essaie en vain de récupérer le village pour assurer le bon fonctionnement de l'hôpital de l'Amour-de-Dieu [69]. Ocuituco revient à la monarchie.

25 D'une façon générale, les implications des évêques dans la vie économique brouillent les frontières. La participation de l'archevêque de Mexico, Alonso de Montúfar, dans les affaires des mines de Temascaltepec dans la vallée de Toluca montre à l'évidence les collusions d'intérêts. L'archevêque de Mexico demande ainsi au

curé de Temascaltepec d'envoyer des Indiens travailler dans les mines. On peut s'interroger sur les répercutions que cela peut avoir sur les Indiens. Il apparaît que le gouverneur indien ne veut pas mobiliser de la main d'œuvre si elle n'est pas payée [70].

26 Les évêques ne visent pas qu'à la défense de leurs intérêts privés. Ils convoitent et se disputent aussi les dîmes qui sont autant de moyens d'action et de rétribution des clercs. Ils sont très attentifs à la levée des dîmes et ne font que modérément confiance à Zumárraga qui y pourvoit depuis son arrivée en Nouvelle-Espagne [71]. Ils réclament au roi un juste partage des dîmes. La monarchie se dit prête à veiller afin de protéger les intérêts des uns et des autres [72]. D'ailleurs, la levée s'effectue toujours sous le contrôle du pouvoir civil. En cas de vacance du siège épiscopal, le roi fait lever les dîmes par ses officiers qui les déposent à la Real Hacienda [73]. La levée de la dîme génère aussi de nombreux conflits avec les contributeurs qui pensent qu'elle pèse trop lourdementr sur leurs activités [74].

27 Les évêques luttent pied à pied au moment de la délimitation des nouveaux diocèses afin de contrôler les régions de production et de percevoir les dîmes liées aux activités économiques. Les évêques de Mexico et de Tlaxcala se disputent des villages en 1539 [75]. Les conflits sont principalement animés par Vasco de Quiroga, l'évêque du Michoacan, contre ses voisins et l'opposent notamment à l'évêque de Mexico. Ils ne s'entendent pas sur les limites de leurs évêchés respectifs, chacun revendique par exemple Zacatula et Colima en 1539. Finalement, ils reviennent au Michoacan. En 1552, ils se disputent les dîmes du port d'Acapulco [76]. Quiroga occupe le terrain en appointant un prêtre séculier à Santa Fe vers 1542 pour reprendre une paroisse où les augustins ont bâti un petit cloître dans les années trente [77]. Santa Fe occupe une place particulière dans les plans de Quiroga avec la fondation du village-hôpital. Sa situation

géographique – à la limite des deux évêchés de Mexico et de Michoacan –, rend son attribution difficile. La place revient finalement à l'archevêque de Mexico quelques années plus tard.

28 Le roi invite en 1552 à définir enfin les limites des évêchés de Nouvelle-Espagne pour liquider les querelles entre les évêques [78]. Mais les limites des diocèses de Michoacan et de Nouvelle-Galice à peine fixées sont aussitôt contestées. Les choses ne s'arrangent entre les deux sièges épiscopaux qu'en 1559 avec la nomination du nouvel évêque de Nouvelle-Galice, Pedro de Ayala [79].

29 Ces rivalités des clercs ont pu insinuer le doute chez les Indiens. Les mots échangés et les menaces sont connus des Indiens car ils sont proférés en public. Cela ne semble pas avoir servi de prétexte aux Indiens pour rejeter le christianisme même si l'impact de ces conflits demeure en tout état de cause difficile à mesurer.

NOTES

1.*Instrucciones*, Alcala-de-Henares, le 20/03/1503 et Saragosse, le 29/03/1503, dans *CD/H*, t. 1, p. 11 ; *CAS*, *Historia, op. cit.*, t. 2, III-4, p. 176 ; *Leyes de Burgos*, Burgos, le 27/12/1512, dans T. Gomez, *op. cit.*, p. 127-138.

2.*Intrucciones de Carlos V a Cortés*, Valladolid, le 26/06/1523, dans *DCOR*, t. 1, p. 265 et suiv. ; *C. de Cortés al emperador*, Mexico, le 15/10/1524, dans *COR*, p. 211. Le *justicia mayor* Marcos de Aguilar souligne le lien entre *encomiendas*, pacification, endoctrinement et prospérité économique (*C. de M. de Aguilar al rey*, Mexico, le 8/10/1526, dans *CDHM*, t. 2, p. 545-546).

3.*Ordenanzas de Cortés*, 1524, dans *DCOR*, t. 1, p. 324-326.

4.*Ordenanzas de Carlos V*, Tolède, le 4/12/1528, dans *DCOR*, t. 3, p. 30.

5.*Ordenanzas hechas por el virrey*, Mexico, le 30/06/1536, dans *DI/CUE*, p. 53 ; *C.R.*, Valladolid, le 20/11/1536, dans *CED/P*, fol. 112r ; *C.R.*, Madrid, le 28/12/1539, dans *ZUM/JGI*, t. 4, p. 78 ; *C.R.*, Madrid, le 17/12/1551, dans *CED/E*, t. 2, p. 220-221 ; *C.R.*, Valladolid, le 10/05/1554, dans *CED/C*, p. 231.

6.*C. de L. de Tejada al rey*, Mexico, le 11/03/1545, dans *ENE*, t. 4, p. 189 ; *C. de F. Marroquín al emperador*, Santiago de Guatemala, le 15/08/1539, dans *CDI*, t. 2, p. 428 ; AHN, div., indias, 22-54, *C. de F. Marroquín al emperador*, Santiago de Guatemala, le 4/06/1545, 6 fol.

7.*Mandamiento del virrey*, Mexico, le 8/01/1544, dans *CD/MX*, p. 7. Rodrigo de Segura (1465-1565) participe à la conquête de Mexico et de la région zapotèque. À cette époque, il détient l'*encomienda* d'Izcatlan (*GRUN*, p. 509-510 ; *PG*, p. 261, 306 et 372).

8. AGN, mercedes, 3, *Orden*, le 16/09/1550, fol. 189v ; *Orden*, le 27/05/1552, fol. 45v, dans *VR/PG*, p. 522. Cuestlavaca revient en 1537 à Francisco de Verdugo et Pedro Díaz de Sotomayor (*Inf.*, Mexico, le 9/08/1543, dans *CD/MX*, p. 5). La part de Verdugo revient à sa fille, Francisca, et à son mari Alonso de Bazán. L'autre part revient au fils de Sotomayor, Gaspar, en 1544 (*PG*, p. 285).

9. AGN, inq., 72-7, *Contra M. de Olvera*, fol. 14-89 ; AGN, inq., 32-12, *Contra F. Hernández*, fol. 312-347 ; *C.R.*, Valladolid, le 26/02/1538, dans *DI/GG*, p. 411. On retrouve cette accusation formulée par les franciscains contre les colons du Yucatan. Mais les relations entre les religieux et les Espagnols ne sont pas bonnes. Ceux-ci détruisent même par deux fois le couvent de Valladolid construits en bois (Landa, *op. cit.*, 4, p. 69).

10.*C. de J. de Salmerón al Consejo de Indias*, Mexico, le 13/08/1531, dans *ENE*, t. 2, p. 104.

11.*Ordenanzas de Zumárraga*, Mexico, 1532, dans *ZUM/JGI*, t. 4, p. 109.

12.*C. de fr. F. de Mayorga al presidente de la Audiencia de México*, Suchimilcaltzingo, le 12/08/1533, dans *DI/CUE*, p. 46-48 ; *C.R.*, Valladolid, le 21/09/1541, dans *RLI*, t. 1, I-1-17, p. 6 ; *C.R.*, Fuensalida, le 26/10/1541, dans *RLI*, t. 1, I-1-17, p. 6 ; *Ampliación de la Instrucción a A. de Mendoza*, Barcelone, le 14/07/1536, dans *VR/LH*, t. 1, p. 32.

13.*MOT/H*, III-2, p. 294-295.

14.*ACM*, le 24/05/1563, VII, p. 122 ; *Contrato*, le 13/10/1536, dans *ANM*, t. 2, p. 63.

15.*C. de fr. M. de Valencia y otros misioneros al emperador*, Mexico, 1526, dans *CD/M*, t. 2, p. 156. Le franciscain Martín de Hojacastro écrit pour sa part en 1544 à Charles-Quint que les Espagnols sont utiles à Dieu et au monde pour faire des Indiens des chrétiens (AHN, div., indias, 22-49, *C. de fr. M. de Hojacastro al emperador*, Mexico, le 1/06/1544, fol. 1v). Le dominicain Betanzos soutient le système de l'*encomienda* en Nouvelle-Espagne (*Parecer de fr. Domingo de Betanzos*, dans *CDHM*, t. 2, p. 190).

16.*C. de Zumárraga al emperador,* Valladolid, 1533, dans *DI/CUE,* p. 41 ; *C. de T. López Medel a los reyes de Bohemia,* Guatemala, le 9/06/1550, dans *Dos Cartas del oidor T. López Medel, op. cit.,* p. 73.

17. AGN, inq., 1-7-8, *Contra J. Bello*, 1527, fol. 42 ; AGN, inq., 2-4, *Pro. contra R. Simón y A. Valiente*, 1538, fol. 193v.

18. AGI, gob., A. Mex., 1088, liv. 1, *C.R.*, Madrid le 14/01/1530, fol. 148r-148v ; AGI, gob., A. Mex., 1088, liv. 1, *C.R.*, Madrid le 4/02/1530, fol. 160v-161 ; *C.R.*, Madrid, le 16/08/1563, dans *RLI*, t. 1, I-3-4, p. 18 ; *C.R.*, Aranjuez, le 30/11/1568, dans *RLI*, t. 1, I-3-4, p. 18.

19. AGN, mercedes, 3-636, *Mandamiento del virrey*, Mexico, le 31/01/1551, fol. 252r ; AGN, mercedes, 4, *Mandamiento el virrey*, Mexico, le 24/09/1555, fol. 229r.
20. AGI, gob., A. Mex., 1684, *Visita de la Puebla de Los Angeles*, Puebla, le 11/12/1532, fol. 2r ; *Mandamiento del virrey*, Mexico, le 11/05/1554, dans *CD/T*, p. 313 ; *Mandamiento del virrey*, Mexico, le 23/12/1565, dans *CD/T*, p. 315 ; AGN, tierras, 3542-31, 1564.
21.*C. de la reina a la real Audiencia*, Tolède, le 24/08/1529, dans *DI/GG*, p. 396.
22.*C. de D. Ramírez al emperador*, Chalco, le 22/01/1552, dans *ENE*, t. 6, p. 129 ; *Testimonio contra el encomendero J. Ponce de León*, Texcoco, le 3/02/1552, dans *ENE*, t. 6, p. 133-137.
23.*C. de d. Juan de Guzmán Itztlolinqui al rey*, Mexico, le 15/06/1536, dans *PRT*, p. 104 ; *C. de los frailes de S. Domingo al rey*, Mexico, le 14/06/1549, dans M. Cuevas, *Historia, op. cit*., t. 2, p. 482.
24. AGI, jus., 123-2, 1533-1536, 2 pièces ; LCW, Harkness collection, HC-M5, *A. Morzillo contra Cortés*, Oaxaca, 4/05/1537-26/02/1538, 79 fol. ; *Visita del oidor Gómez de Santillán*, 1553, dans *CD/C*, t. 1, p. 160. Altamirano possède l'*encomienda* de Metepec et de Tepexamalco depuis 1536 (*PG*, p. 175).
25.*C. de Zumárraga al emperador*, Valladolid, 1533, dans *DI/CUE*, p. 41 ; AGN, inq., 1-10, *Contra R. Pedro Rangel*, 1527, fol. 52-83.
26. AGN, inq., 37-10, *Pro. contra d. Francisco e d. Domingo*, 1544-1546, fol. 187r, 191r, 197r et 200v ; AGN, inq., 37-continuación del 10, *Probanza del fiscal contra d. Domingo y d. Francisco y d. Juan*, 1546, fol. 329r. Le cacique de Molcaxtepec a une idole qu'il n'a pas voulu remettre à Las Casas (AGN, inq., 37-10, *Pro. contra d. Francisco e d. Domingo*, 1544-1546, fol. 204r). Tout le monde souligne sa grande complaisance à l'égard des chefs indigènes.
27. AGI, gob., A. Mex., 1088, liv. 2, *C.R.*, Medina del Campo, le 25/04/1532, fol. 78v-79r ; *C.R.*, Valladolid, le 13/05/1538, dans *VR/PG*, p. 496 ; *Mandamiento del virrey*, Mexico, le 27/08/1541, dans *VR/PG*, p. 496 ; *Orden*, Mexico, le 14/06/1552, dans *VR/PG*, p. 496.
28. AGN, civil, vol. 1271, *Orden*, le 18/03/1550, fol. 14v ; *Licencia a F. de Aguila*, le 10/12/1552, dans *VR/PG*, p. 545.
29. AHN, div., indias, 23-67, *C. del virrey al emperador*, Mexico, le 4/05/1553, fol. 2r.
30.*C. de Motolinia al emperador*, Tlaxcala, le 2/01/1555, dans Motolinia, *Historia de los indios de la Nueva España.* Éd. de E. O'Gorman, *op. cit*., p.210 ; *C. de varios conquistadores al rey*, Mexico, le 17/02/1564, dans *ENE*, t. 10, p. 10 ; *C. de F. Ceynos al rey*, Mexico, le 1/03/1565, dans *CD/M*, t. 1, p. 240-241.
31. P. K. Liss, *Orígenes de la nacionalidad mexicana 1521-1556,* Mexico, FCE, 1995, p. 220-221.
32.*C. de Zumárraga al emperador*, Mexico, le 27/08/1529, dans *ZUM/JGI,* t. 2, p. 195.
33.*Lettre de fr. V. de Santa María à l'évêque d'Osma,* 1528. Trad. de l'espagnol dans *ZUM/JGI,* t. 1, p.52-53.
34.*C.R.*, Madrid, le 12/07/1531, dans *CED/P*, fol. 40v ; *Memorial que dió J. López*, dans *ENE*, t. 15, p. 194 ; *C. de Zumárraga al emperador*, Mexico, le 27/08/1529, dans *ZUM/JGI*, t. 2, p. 195, 201 et 227 ; *C. de Zumárraga al emperador*, Valladolid, 1533, dans *DI/CUE*, p. 41 ; AGN, tierras, 2810, 2ª

parte-14, *Inf. testimonial,* 1531, fol. 212-241v ; AGN, tierras, 2810, 2ª parte-15, *Demanda puesta por D. de Guinea contra J. Peláez de Berrio*, 1531, 30 fol. ; AGN, tierras, 2810, 2ª parte-18, *Diligencias sobre la residencia,* 1532, fol. 321-324v.

35.*Pro. del marqués del Valle contre Nuño de Guzmán (Declaración de Lucas Tamaualtetle,* Mexico, le 1/05/1532, et *Testimonio de Baltasar, yndio,* Mexico), dans *HCW,* p. 114 et 104 ; *C. de Zumárraga al emperador,* Valladolid, 1533, dans *DI/CUE,* p. 29 et 34.

36.*ZUM/JGI*, t. 1, p. 45.

37.*ACM,* le 14/03/1530, II, p. 41 ; *Repuesta del señor Zumárraga al requerimiento que le hizo la Ciudad con motivo del entredicho,* Mexico, le 16/03/1530, dans *ZUM/JGI,* t. 2, p. 253 ; *C. de Zumárraga,* Mexico, le 6/03/1530, dans *ZUM/JGI,* t. 2, p. 248 ; *C. de Zumárraga al emperador,* Valladolid, 1533, dans *DI/CUE,* p. 22-24 ; *ZUM/JGI,* t. 1, p. 79-83.

38.*C.R.*, Tolède, le 19/01/1526, dans *CED/E*, t. 2, p. 39-40 ; *C.R.*, Medina del Campo, le 20/03/1532, dans *CED/E*, t. 2, p. 40 (elle est du 29 mars 1532 dans *RLI*, t. 1, I-5-2, p. 35) ; *C.R.*, Madrid, le 18/10/1569, dans *RLI*, t. 1, I-5-1, p. 34.

39.*C.R.*, El Escorial, le 23/05/1563, dans *CED/E*, t. 2, p. 41. Quelques années plus tôt, une cédule royale avait condamné les excommunications (*C.R.*, Tolède, le 27/08/1560, dans *CED/E*, t. 1, p. 168).

40.*C.R.*, Madrid, le 16/02/1536, dans *CED/E*, t. 3, p. 18-19 ; *C.R.*, Valladolid, le 16/04/1538, dans *CED/E*, t. 3, p. 288.

41. J. K. Chance, *op. cit*., p 43.

42.*Parecer de d. S. Ramírez de Fuenleal,* dans *CD/M,* t. 2, p. 165-189.

43. BNF, ms orientaux, mex 30, *Reçus présentés par le capitaine Cerón y Carabajal,* 13 fol. ; *Extractos del parecer de fr. F. de Mena,* dans L. Gómez Canedo, *Evangelización, op. cit.,* p. 256.

44.*Lettre de fr. V. de Santa María à l'évêque d'Osma,* 1528. Trad. de l'espagnol dans *ZUM/JGI,* t.1, p. 53.

45. D. Ulloa, *op. cit*., p. 101-109.

46.*« y en este tiempo los muy reverendos padres de San Francisco ymitando a los sanctos apostoles an tomado y ocupado de quatro partes de la tierra las tres no tiniendo religiosos bastantes para ello por que en pueblos que an menester diez y doze ministros se contentan con tener uno y dos »* AHN, div., indias, 24-1, *C. de fr. A. de Moguer al Consejo de Indias, Mexico,* le 10/12/1554, fol. 1r-1v ; AHN, div., indias, 24-50, *C.de fr. A. de Coruña al rey,* Mexico, le 10/07/1561, fol. 1.

47.*GRI*, I-30, p. 115.

48.*GRI*, I-1, p. 16.

49. Chimalpahin, *Sexta Rel.,* dans *Relaciones originales de Chalco Amaquemecan.* Trad. du nahuatl, Mexico, FCE, 1982, p. 158 ; *CHI*, p. 239-255. Charles Gibson et Pierre Ragon se sont intéressés à cette histoire dans d'autres optiques (C. Gibson, *Los aztecas, op. cit*., p. 113 ; P. Ragon, « La colonisation du sacré. L'histoire du "Sacromonte" d'Amecameca (Mexique) », dans J. Monnet

(dir.), *Espace, temps et pouvoirs dans le Nouveau Monde,* Paris, Anthropos, p. 63-64). À propos des seigneuries du Chalco, voir J. de Durand-Forest, *L'histoire, op. cit.*, t. 1, p. 157-233.

50.*CHI*, p. 256-57.

51.*PG*, p. 104.

52.*CHI*, p. 256 ; Chimalpahin, *Sexta Rel., op. cit.*, p. 158.

53.*PG*, p. 104.

54.*CHI*, p. 261-264.

55.*Ibid.*, p. 254 et 278.

56.*ACT*, le 18/12/1556, dans *ACT/ABL*, p. 101.

57. A. J. O. Anderson, F. Berdan, J. Lockhart, dans *ACT/ABL*, p. 98.

58.*C.R.*, Madrid, le 27/10/1535, dans *CED/P*, fol. 109v ; *C.R.*, Valladolid, le 23/08/1538, dans *DI/GG*, p. 420 ; *C.R.*, Valladolid, le 23/08/1538, dans *DI/GG*, p. 421.

59.*C.R.*, Valladolid, le 18/08/1556, dans *CED/P*, fol. 191r-191v ; AGI, gob., A. Mex., 280, *C. de los provinciales al Consejo de Indias*, Mexico, le 17/04/1557 ; *C.R.*, Aranjuez, le 4/03/1561, dans *DI/GG*, p. 460-461 ; *Rel. de algunas cosas que el lic. Valderrama dió por memoria a los religiosos de la Nueva España*, dans *DHMC*, t. 7, p. 199 ; *Mandamiento de J. Valderrama*, Mexico, le 27/11/1563, dans *DHMC*, t. 7, p. 203 ; *C.R.*, Valladolid, le 9/04/1557, dans *CED/C*, p. 245-246.

60.*PG*, p. 92. Le dernier détenteur de l'*encomienda* d'Ocuituco, Hernando Medel est mort en 1531. Il semble qu'elle n'ait pas eu de titulaire de 1531 à 1535.

61.*PG*, p. 49 ; *DP*, I-10, p. 35. La monarchie a émis l'interdiction pour les prêtres séculiers d'avoir des *encomiendas* en 1532 (*C.R.*, Medina del Campo, le 20/03/1532, dans *CED/P*, fol. 75-80).

62. AGN, inq., 37-4, *Fragmento de un pro. contra D. Díaz*, 1540-1547, fol. 47r et 50r ; AGN, inq., 212-7, *Pro. contra d. Pedro e contra Anton*, 1540, fol. 41v ; *TORQ*, t. 3, XX-32. La nomination est intervenue l'année précédente (*B. Tuis exigentibus meritis,* Rome, le 8/06/1547, dans *B/AP*, t. 1, p. 592-593. Trad. du latin dans *ZUM/JGI*, t. 3, p. 271-272).

63. W. Borah et S. F. Cook, *The Population, op. cit.*, p. 152 ; *PG*, p. 92 ; *Tributos de pueblos indios*, janvier 1560, *BAGN*, XI, 1940, p. 209.

64. AHN, div., indias, 22-23, *C. de Zumárraga a J. de Sámano*, Mexico, le 20/12/1537, fol. 3r ; *C. de los obispos al emperador*, Mexico, le 30/11/1537, dans *ZUM/JGI*, t. 3, p. 120-121 ; *C. de Zumárraga al emperador,* Mexico, le 17/04/1540, dans *ZUM/JGI*, t. 3, p. 203-204 ; *C.R.*, Madrid, le 29/11/1540, dans *ZUM/JGI*, t. 3, p. 207 ; *Cesión del pueblo de ocuituco*, Mexico, le 26/04/1544, dans *ZUM/JGI*, t. 3, p. 239-241.

65.*C.R.*, Talavera, le 14/03/1541, dans *DI/GG*, p. 432-433.

66. AGN, inq., 30-10, *Pro. contra Cristóbal y su mujer y Martín,* 1539, fol. 148-171.

67. AGN, inq., 212-7, *Pro. contra d. Pedro e contra Anton,* 1540, fol. 30r-80r.

68.*C.R.*, Talavera, le 14/03/1541, dans *DI/GG*, p. 433.

69. AGI, patronato, 170, ramo 47, *Real ordenanza*, Barcelone, le 20/11/1542, fol. 5v ; *Cesión del pueblo de Ocuituco*, Mexico, le 26/04/1544, dans *ZUM/JGI*, t. 3, p. 239-241 ; AGI, gob., A. Mex., 339, *C. del cabildo eclesiástico de México al rey*, Mexico, le 31/05/1544, fol. 2r.

70. E. Ruiz Medrano, « Los negocios de un arzobispo », *EHN*, 12, 1992, p. 77.

71. *C.R.*, Burgos, le 13/01/1528, dans *ZUM/JGI*, t. 4, p. 67-68 ; AGI, gob., A. Mex., 1088, liv. 1, *C.R.*, Tolède, le 10/08/1529, fol. 30v-31.

72. *C.R.*, Valladolid, le 20/11/1539, dans *ZUM/JGI*, t. 4, p. 77.

73. S. Dubrowsky, *Los diezmos de Indias en la legislación (siglos* xvi *y* xvii*)*, Pampelune, EUNSA, 1989, p. 49 et 51.

74. Les planteurs de Nouvelle-Espagne refusent de payer la dîme en sucre de canne préférant le produit premier (*C.R.*, Tolède, le 8/02/1539, dans *CED/E*, t. 1, p. 196-197 ; *C.R.*, Madrid, le 15/07/1540, dans *ZUM/JGI*, t. 4, p. 79).

75. *C.R.*, Valladolid, le 20/11/1539, dans *CED/C*, p. 164.

76. *A. C. eclesiástico de México*, le 14/01/1539, dans *ZUM/JGI,* t. 4, p. 44 ; *A. C. eclesiástico de México*, le 28/01/1539, dans *ZUM/JGI,* t. 4, p. 44 ; *A. C. eclesiástico de México*, le 14/02/1539, dans *ZUM/JGI,* t. 4, p. 44-45 ; *A. C. eclesiástico de México*, le 21/02/1539, dans *ZUM/JGI*, t. 4, p. 45 ; *C.R.*, Madrid, le 12/05/1552, dans *ZUM/JGI*, t. 4, p. 86.

77. *PG*, p. 101.

78. *C.R.*, Madrid, le 12/05/1552, dans *ZUM/JGI*, t. 4, p. 86.

79. M. J. Sarabia Viejo, *op. cit.*, p. 126.

Troisième partie. La réponse indienne

Chapitre IX. La permanence des pratiques indigènes

1 Dans les régions du Mexique central évangélisées par les religieux, force est de constater la permanence des cultes païens par les Indiens convertis. Les procès de l'Inquisition apostolique témoignent d'un certain nombre de pratiques indigènes, des plus simples comme les offrandes de copal jusqu'aux plus extrêmes comme les sacrifices humains par arrachement du cœur et l'anthropophagie, et ce jusqu'à des dates tardives. Ils ne donnent qu'une idée des pratiques sociales et religieuses des Indiens et ne sauraient témoigner de l'ampleur de celles-ci, mais ils apportent des éléments précieux.

Rites, cérémonies et sacrifices païens

2 Les documents de l'époque coloniale montrent que les fêtes du calendrier rituel sont encore suivies au XVIe siècle. En pays otomi, en 1536, les prêtres indiens de Tlanacopan, Antonio Tacatetl et Alonso Tanixtetl, demandent aux hommes de leur village de donner un tribut pour honorer les dieux tous les vingt jours (c'est-à-dire tous les mois indigènes), probablement pour préparer la grande fête du mois [1]. Le 28 août 1537, les Indiens de Totolapa célèbrent uey micailhuitl, « la grande fête des morts ». Cette fête pratiquée ouvertement par les Indiens recueille notamment la participation des jeunes gens des villages voisins, notamment d'Acapixtla. Des

sacrifices sont accomplis [2]. À l'époque ancienne, lors de la fête d'uey micailhuitl, les Aztèques élevaient un mât de cocagne au sommet duquel étaient placés des papiers et une effigie du dieu Xiuhtecuhtli faite de graines de maïs. Des jeunes gens montaient au mat pour en décrocher l'effigie du dieu et la jeter à terre, chacun s'empressant d'en recueillir des morceaux. Le jeune homme qui avait décroché la statue montait au temple et recevait des objets symbolisant sa vaillance. On sacrifiait aussi des hommes dans un grand brasier [3]. C'était un rituel de fertilité. Le fait de tomber du mat était compris comme une naissance [4]. La présence des jeunes à Totolapa peut laisser penser que le rituel du mat est respecté ne serait-ce que dans sa dimension symbolique mais il est vraisemblable que la cérémonie n'a pas l'éclat de l'époque précolombienne. Les Totonaques de la sierra de Puebla célèbrent en 1538 la fête du dieu chicuey-ozomatli « huit singe ». Ils balaient le temple de la divinité puis ils jeûnent et dansent. Ils boivent beaucoup aussi. Un arbre ou un mat est levé au milieu de la cour au sommet duquel sont placés des attributs du dieu [5]. Le dimanche 16 novembre 1539, à Matlatlan, les Indiens célèbrent la fête des morts à l'instigation de leur cacique, don Juan. Il est vrai qu'il a la réputation d'un mauvais chrétien. Il va peu à la messe. L'église du village n'est pas achevée. La plus grande partie du village est présente lors des cérémonies païennes. De la nourriture et des cailles sont données en offrande et des chiens sont sacrifiés. Une grande danse clôt les festivités. De nombreux Indiens racontent que ces rituels correspondent à la fête de panquetzaliztli « levée de drapeau », le quinzième mois du calendrier aztèque [6]. Pourtant, il n'est pas question de culte des morts lors de cette fête chez les Aztèques à la veille de la Conquête. Ils honoraient leur dieu tutélaire, Huitzilopochtli, par des sacrifices, des danses et des chants. Les prêtres entamaient un jeûne de quarante jours. Des bannières

étaient placées dans les arbres, notamment les arbres fruitiers, d'où le nom de la fête « levée de drapeaux [7] ». Il est possible que les Indiens de Matlatlan connaissent d'autres rituels et que la référence au mois aztèque soit un équivalent temporel.

3 Parmi tous les rituels effectués par les Indiens à l'époque coloniale, ceux qui visent à faire venir de l'eau pour favoriser les récoltes sont les plus nombreux.

4 En 1539, les Indiens de la région de Texcoco offrent des papiers, du sang, du copal et des couvertures au dieu de la pluie, Tlaloc, sur le Tlalocatepetl. En 1546, le gouverneur de Teutalco, don Juan, fait des offrandes au dieu de la pluie pour qu'il pleuve. Des cérémonies pour les pluies sont aussi accomplies à Tepeatepec. Le chroniqueur de Tlaxcala Diego Muñoz Camargo rapporte que dans les années cinquante, les Indiens montent encore sur les sommets des montagnes pour y sacrifier des chiens quand les pluies se font attendre [8]. Lors du mois atlcahualo, les Aztèques portaient de jeunes enfants en palanquin sur les montagnes ou dans la lagune afin d'être sacrifiés. S'ils pleuraient beaucoup, c'était signe de pluies abondantes [9].

5 Les adresses aux dieux de l'eau s'accompagnent parfois des *voladores*. Dans sa forme la mieux connue, le jeu du *volador* voit cinq hommes monter en haut d'un mat pour atteindre une plate-forme mobile. Quatre d'entre eux s'attachent par les pieds à la plate forme avec une longue corde. Puis, la plate forme tourne et ils se laissent descendre au sol. Le cinquième homme reste en haut du mat, accomplit le rituel et joue de la musique [10]. Les documents coloniaux sur les *voladores* à Iguala vers 1540 apportent peu d'éléments pour en connaître le déroulement. Il est tout juste question de jeunes gens qui volent à partir d'un mat [11].

6 Les cultes funéraires traditionnels sont peu évoqués dans les documents de l'époque coloniale alors qu'ils semblent occuper une grande place chez les Indiens du Mexique central. Il apparaît cependant que le cacique d'Iguala, don Juan, fait faire une statue de sa sœur défunte qu'il place dans sa maison et lui offre de la nourriture et du cacao dans les années trente [12]. Les rituels funéraires se déroulaient à l'époque précolombienne dans la vallée de Mexico sur quatre-vingts jours, soit quatre mois indigènes de vingt jours. Vingt jours après la mort du défunt, les Indiens effectuaient les premières offrandes, qu'ils renouvelaient soixante jours plus tard [13]. Les défunts recevaient une sépulture en fonction du contexte de leur mort. Ceux dont la mort était liée à l'eau sous quelque forme que ce soit (noyade, foudre) étaient enterrés. Ils gagnaient le « paradis de Tlaloc », le Tlalocan [14]. D'autres corps, au contraire, étaient brûlés, parés de leurs plus beaux atours. Les cendres étaient versées avec des pierres précieuses dans une urne qui était enterrée dans la maison. Des offrandes étaient faites chaque jour. Ils rejoignaient le Mictlan après un long périple sous la terre [15].

7 Les formes rituelles indiennes associent processions, chants, danses. Les offrandes sont nombreuses et variées (copal, tissus, manteaux, papiers, instruments de musique, balles de caoutchouc). Des récipients (calebasses, coupes, jarres) sont placées au pied des idoles. Les produits qu'ils contiennent ne sont pas toujours identifiés, il s'agit parfois de pulque et de copal [16]. Deux Indiens de Culhuacan, Culoa et Cimanteca, confectionnent en 1539 des ornements de plumes pour les dieux [17]. Des sacrifices d'animaux de cailles, de colombes et de chiens notamment sont effectués. Les autosacrifices et les automutilations sont largement pratiqués lors des fêtes. Les Indiens se font saigner la langue, les oreilles, les jambes, les bras

avec une pointe de flèche ou une épine de maguey. Ils recueillent leur sang et l'offrent aux dieux. Les Otomis de Tlanacopan tirent ainsi du sang de leurs jambes [18]. Les sacrifices touchant le corps (sacrifices humains et autosacrifices) demeurent les principales formes sacrificielles relevées par les enquêteurs de l'Inquisition. Dans le cas des sacrifices humains, cela tient au fait qu'ils figurent l'abomination. Les mises à mort rituelles rapportées dans les procès sont-elles réelles ou ne s'agit-il que de vagues récits forgés à l'intention des clercs qui se focalisent pour cette question ? De nombreux témoins se contentent de rapporter ce qu'ils ont entendu dire. Les seuls sacrifices humains dont on puisse penser qu'ils ont réellement été accomplis sont ceux accrédités par plusieurs témoins occulaires et reconnus par les accusés avec force détails sur le déroulement de la cérémonie, le nombre et l'âge des sacrifiés. À Tlanacopan, des jeunes gens avouent avoir vu Tacatetl et Tanixtetl sacrifier une dizaine de personnes en leur arrachant le cœur pour les offrir aux dieux en 1535. À Izucar, Alonso Tlilanci reconnaît avoir accompli personnellement huit sacrifices d'enfants, mais c'était avant sa conversion au christianisme [19]. La technique sacrificielle correspond aux descriptifs des chroniqueurs ethnologues et aux représentations des codex [20]. Les seuls cas d'anthropophagie rencontrés dans les documents de l'Inquisition concernent la Mixtèque, mais cela n'exclut pas cette pratique dans les vallées du Mexique central car elle était d'usage à l'époque précolombienne [21].

8 Les festivités finissent en général par des beuveries [22]. Les Aztèques connaissaient une boisson fermentée, l'*octli*, aussi appelée pulque par les Espagnols, tirée de la racine de l'agave, qui était notamment consommée lors de fêtes. L'*octli* était surtout un élément des rituels en l'honneur des dieux. Lors de la fête du dernier mois du calendrier,

le mois izcalli, tout le monde buvait et offrait à boire. La boisson s'invitait aussi lors des fêtes des mois tecuilhuitontli et uey tecuilhuitl. De nombreux dieux étaient associés à cette boisson à commencer par Mayahuel et Ometochtli [23]. Il semble que la consommation d'alcool représentait pour les Indiens l'absorption d'une force qui permettait de participer à la nature des dieux et d'approcher le divin [24]. En dehors de ce cadre, la consommation d'alcool et surtout l'ivresse étaient mal considérées dans la société aztèque. Contrevenir à cette règle était puni de mort. Seuls les plus âgés pouvaient se consacrer à la boisson sans craindre de punition. Torquemada rapporte cependant qu'il y avait une certaine tolérance à l'égard des travailleurs qui faisaient des travaux pénibles, comme la coupe du bois dans les forêts et le portage des pierres [25]. La lecture des procès de l'Inquisition apostolique laisse apparaître que la boisson participe très largement aux rituels. Faut-il y voir une intrusion d'un élément espagnol dans les rites indiens ou au contraire une poursuite des pratiques précolombiennes ? Les missionnaires ont pu occulter dans leurs récits sur les cérémonies précolombiennes cet aspect des festivités indiennes pour mieux souligner les débauches des idolâtres de l'époque coloniale. Les Indiens consomment parfois du vin espagnol, ce qui les conduit rapidement à l'ivresse car la teneur en alcool du vin est bien supérieure à celle des boissons traditionnelles comme l'*octli* [26].

9 Les cultes indigènes sont le plus souvent effectués dans des grottes. Le descriptif d'une grotte découverte par un Espagnol en pays otomi en 1536, laisse une vision d'horreur : les murs de ladite grotte sont recouverts du sang des sacrifices accomplis et au sol gisent de nombreuses idoles avec des masques couverts de sang et du tissu et des objets de sacrifices. Le prêtre indien Mocahuque fait des sacrifices dans une grotte à Yzpan, une *estancia* de Tulanzingo. On y

trouve des vêtements de plumes de couleur pour les idoles, des masques en pierre verte. Les Indiens d'Ocuila offrent du sang à leurs dieux dans une grotte [27]. Les cérémonies dans les grottes appartiennent au monde précolombien mais se sont-elles systématisées à l'époque coloniale afin d'échapper aux regards indiscrets ? Il se peut que nos sources offrent un prisme déformant dans la mesure où elles parlent principalement des cultes en l'honneur des dieux des pluies et notamment de Tlaloc qui étaient justement accomplis dans des montagnes à l'époque précolombienne, au plus près du ciel d'où venaient les pluies. Les grottes avaient une forte puissance symbolique pour les anciens Mexicains, elles figuraient l'origine des hommes. Dans les codex, les sept lignées qui peuplèrent Mexico sont représentées chacune dans des grottes. Un couple figure aussi au centre d'une montagne dans la *Mapa Quinatzin* et dans la *Mapa Tlotzin*. Aussi, chaque lignée dynastique disait venir d'une grotte. En 1539, don Andrés, cacique de Culhuacan, fait ainsi peindre à la demande du président de l'Audience sa généalogie où figure la grotte où naquirent ses ancêtres [28]. Certains cultes ont pu être rendus dans d'anciens temples.

10 Il existe aussi des cultes domestiques. Quand la maison de don Juan, le cacique d'Iguala, est construite, cinq feux (quatre feux aux quatre directions et un feu central) sont allumés dans lesquels du copal est jeté. Des dindes sont sacrifiées et leur sang est mis sur les murs. Gaspar reconnaît placer des brins de romarin dans la cour de sa maison afin de favoriser les cultures. Le gouverneur de Teutalco fait des offrandes de roses devant la statue d'Ometochtli qui est chez lui. Ces actions ne nécessitent pas l'intervention d'un prêtre indien, elles relèvent de la dévotion individuelle. Le cacique de Mexico, Tlacuxcalcatl, effectue des offrandes d'encens et de galettes aux

divinités du Grand Temple qui sont placées dans la maison de Miguel Pochtecatl Tlaylotla. Ces dévotions ne sont pas des formes nouvelles de l'époque coloniale car le conquistador Bernal Díaz del Castillo raconte qu'au moment de la Conquête, il y avait un autel à côté du lit et un autre à la porte d'entrée de la maison des Indiens [29]. Mais ces rituels dans les maisons ont pu se développer pour se soustraire au regard des clercs.

11 Les cultes sont rendus, dans les zones nahuas, aux grandes figures du panthéon aztèque :Tezcatlipoca, Huitzilopochtli, Tlaloc et Quetzalcoatl [30]. Tezcatlipoca, « le seigneur au miroir fumant », est le ciel nocturne. Il protège les jeunes guerriers et le collège du *telpochcalli* [31]. Pour les religieux,Tezcatlipoca est « la » représentation du diable, ses attributions (la nuit, la guerre), les sacrifices accomplis en son honneur et sa couleur même (le noir) conduisent à en faire une divinité redoutable aux yeux des religieux qui n'est pas sans rappeler le diable européen [32]. Huitzilopochtli et Tlaloc ont leur sanctuaire sur le Grand Temple de Tenochtitlan et sur le Grand Temple de Tlatelolco. Huitzilopochtli, « le colibri de la gauche », est le dieu tutélaire des Aztèques. Il les a guidés depuis leur patrie mythique, Aztlan, jusqu'au lieu de la fondation de Tenochtitlan, là où un aigle dévorait un serpent sur un figuier de barbarie [33].Tlaloc, « celui qui fait germer », est le dieu de la pluie des Aztèques. Son culte est très ancien dans la vallée de Mexico, on en trouve des traces dès l'époque préclassique. Des peintures murales rappelant ses bienfaits ornent les palais de Teotihuacan et de Tepantitla de l'époque classique (150-750 ap. J.-C. [34]). Tlaloc est souvent associé à d'autres divinités de l'eau comme Chalchiuhtlicue, « celle qui porte une jupe de pierre précieuse », la déesse de l'eau douce, et les tlaloques. Les tlaloques – en nahuatl tlaloque est le pluriel de tlaloc – passent pour habiter les montagnes [35].

Quetzalcoatl, « le serpent à plumes », est un dieu de la pénitence et du jeûne. Les deux prêtres du Grand Temple de Tenochtitlan portaient le titre de Quetzalcoatl, le *Quetzalcoatl totec tlamaquazqui*, « Serpent à plumes prêtre de notre seigneur », et le *Quetzalcoatl Tlaloc tlamacazqui*, « Serpent à plumes prêtre de Tlaloc [36] ». Au hasard des déclarations des Indiens apparaissent d'autres dieux : Chicomecoatl, Cihuacoatl, « femme-serpent », Camaxtli (qui s'apparente à Huitzilopochtli à Tlaxcala), Xiuhtecuhtli, « seigneur de turquoise » (le dieu du feu des Aztèques honoré aussi sous la forme de Huehueteotl, « le vieux dieu »), Macuilxochitl, « cinq fleur », XipeTotec, « notre seigneur l'écorché », Ometochtli, « deux lapin » (la divinité du pulque) sans compter les nombreuses divinités dont les noms écorchés par les notaires espagnols ne permettent pas toujours l'identification.

12 Les cultes des dieux ne sont pas les seules pratiques indigènes qui se poursuivent à l'époque coloniale. Les Indiens ont largement recours à la médecine traditionnelle. D'ailleurs, les qualités de cette médecine sont reconnues et le recours aux guérisseurs indiens est admis. Cependant, si des paroles magiques sont prononcées ou des divinités invoquées lors de la confection des remèdes, cela fait basculer la pratique de guérison vers la sorcellerie. En 1528, une Espagnole dénonce une Indienne qui fait des incantations lors du traitement d'un malade [37]. En 1538, une guérisseuse de Xochimilco du nom d'Ana soigne une esclave de doña Elvira de Herrera. Elle sort du corps de la malade des papiers qu'elle dit être le dieu Tezcatlipoca. En fait, pour les Indiens, pratique de guérison et invocation des dieux sont étroitement liés, car se sont les dieux qui envoient les maladies et qui guérissent. Les inquisiteurs y voient une inspiration du démon. Ana finit par avouer qu'en fait les papiers étaient cachés dans sa main et non retirés du corps. Des cérémonies

et des sacrifices, notamment d'enfants, sont aussi effectués quand les caciques ou leurs enfants sont malades [38].

13 Les breuvages et autres décoctions utilisés dans le traitement des malades demeurent suspects en grande partie parce qu'on ne sait pas de quoi ils sont composés [39]. On parle facilement de sortilèges. Les plus redoutables potions demeurent celles qui visent à accroître les capacités sexuelles. En 1536, Anton Cuatecu, un Indien de Mexico, fournit des poudres à une esclave noire du nom de María qui servent aux femmes pour attirer les hommes. À Totolapa, Antonio use de breuvages pour s'unir à Ana [40]. En Espagne, les philtres d'amour sont perçus comme des potions de sorciers car leurs composants, qui sont bien connus, ne peuvent en aucune façon agir pour attirer les hommes et seule l'invocation du diable peut expliquer leur effet [41]. Les clercs dénoncent par-dessus tout le recours aux potions pour avorter, d'autant plus utilisées, selon eux, que les Indiens ont de nombreuses concubines. Le cacique de Tlapanaloa, don Diego, fait d'ailleurs avorter à trois reprises une de ses esclaves indiennes avec qui il entretenait des relations sexuelles en lui donnant à boire une mixture à base d'herbes. Les Indiennes qui avortent et ceux qui les aident sont pourtant dûment poursuivis par la justice civile [42].

14 Les devins et autres augures sont consultés. Le *principal* de Texcoco, don Carlos, possède en 1539 « un livre ou une peinture d'Indiens qui est la peinture ou le compte des fêtes du démon ». Il doit s'agir d'un calendrier divinatoire, un *tonalamatl*. En 1547, le *principal* de Zumpango, don Pablo Tecatecle, réunit la nuit les anciens du village pour qu'ils consultent les dieux. Il désire savoir s'il peut être cacique à la place de son frère don Diego. Les vieux s'assemblent une nuit chez lui et s'assoient sur des peaux de cerf et mâchent des cendres. Un Espagnol, Juan Franco, utilise les services d'une Indienne, Beatriz,

pour connaître la rentabilité des mines de turquoise de Xautepec [43] .

15 Les rituels précolombiens de mariage se perpétuent. Un *principal* d'Ocuituco procède aux unions traditionnelles et prononce des divorces contre de l'argent. Il assure que les caciques des villages de Tlacotepec, Temoaque, Jumiltepec et Tetela font de même. Les mariages traditionnels sont largement pratiqués dans le pays zapotèque et dans la Mixtèque [44] .

Culte des dieux et identité indienne

16 Les raisons de l'attachement des Indiens à leurs dieux sont clairement exprimées par les prêtres indiens aux premiers franciscains lors de la fameuse rencontre qui se produit sous les auspices de Cortés entre le 25 et le 30 juin 1524 à Mexico. Le texte qui relate cette rencontre (les *Colloques des Douze*) a été rédigé par le franciscain Bernardino de Sahagún en 1564 en espagnol et en nahuatl. Le franciscain a pu s'appuyer pour cette rédaction sur des notes, voire sur les papiers préparatoires de cette joute oratoire, car il semble évident qu'elle fut préparée. Les prêtres indiens rejettent la religion des Espagnols : « Nos dieux, nous les gardons ; nous préférons mourir plutôt que d'abandonner leur culte et leur adoration. Telle est notre détermination. » Les arguments déployés sont de plusieurs ordres. Ils affirment tout d'abord que le monde, le monde indien, le leur, fonctionne avec ces dieux. Ils sont l'origine du monde : « C'est grâce à ses dieux que nous vivons et que nous existons. » Cela est repoussé à un temps lointain, des siècles, avant même que le soleil ne resplendisse [45] . Et puis ces dieux sont bienfaisants : « Ces dieux que nous adorons nous procurent toutes les subsistances nécessaires à la vie corporelle : le maïs, les haricots,

l'amarante, la sauge, etc. » Ce sont les dieux qui permettent la vie des hommes. D'ailleurs, à l'époque précolombienne les dieux nourriciers comme Centeotl, le jeune dieu du maïs, était particulièrement honoré. Ainsi, les Indiens s'adressent aux dieux pour favoriser leurs cultures : « C'est à eux que nous demandons la pluie pour que croissent les produits de la terre. » Mais ce n'est pas la seule caractéristique qu'ils mettent en avant. Ils les définissent comme riches (en or, en argent, en pierres précieuses et en plumes) et puissants. C'est cette protection des dieux qui a permis l'épanouissement des premières civilisations indiennes du Mexique central puis des Aztèques. Il n'est pas concevable de renier ce passé multiséculaire et glorieux voulu par les dieux.

17 Un autre ensemble d'arguments dessine très nettement que le culte des dieux est un héritage culturel qu'il faut perpétuer. Ils ont été éduqués comme cela « toutes les cérémonies, tous les sacrifices que nous faisons, ce sont eux [nos parents] qui nous les ont enseignés ». Les ancêtres apparaissent comme des références et des exemples à suivre : « Il ne nous paraît pas juste que les cérémonies et les coutumes que nos ancêtres nous ont laissées [...] nous les abandonnions avec légèreté et acceptions de les détruire [46]. » Ils figurent le savoir et le lien avec les dieux. Renier cet héritage, renier ses dieux, c'est renier ses pères, c'est se couper des morts.

18 Enfin, ces croyances sont leur culture, leur identité profonde, collective et personnelle, « nous avons cette croyance imprimée dans nos cœurs ». Les Indiens rappellent qu'ils sont vaincus et ont perdu la conduite de leur destinée politique. Mais ils ne veulent pas entièrement disparaître et donc entendent assurer la pérennité de leur monde en gardant leurs dieux. Ils en appellent alors au sens politique des Espagnols non sans laisser planer une certaine menace : « Vous devez prendre garde à ne pas susciter de trouble et

à ne pas faire quelque chose de mal à vos vassaux. » La révolte peut venir de la fin des dieux. Les prêtres indiens se placent alors comme les garants de l'ordre social pourvu que leurs divinités soient tolérées. Ils se donnent ainsi une place incontournable dans la société qui va voir le jour [47]. La rédaction tardive et la facture des *colloques* ne semblent pas altérer le discours des Indiens car d'autres témoignages reprennent les mêmes arguments.

19 Le chroniqueur Francisco Fernández de Oviedo y Valdés rapporte que les quatre *principales* qui protestent auprès d'Alonso de Zuazo contre l'offensive menée à Mexico vers 1524 contre les idoles affirment dans des termes presque identiques que leurs dieux leur donnent à manger et à boire. Ils leur apportent la victoire sur leurs ennemis et les rendent prospères et fertiles. Ils leur procurent l'eau et la santé et leur assurent la sécurité de leur existence. Ils sont la vie même, ils sont le soleil et la lune. Bernal Díaz del Castillo prête ces mêmes propos aux prêtres indiens de Cempoala. Ils refusent d'abandonner leurs dieux car ils leur donnent la santé, les bonnes récoltes et tout ce dont ils ont besoin [48]. Bartolomé de Las Casas cerne bien la force de la résistance des Indiens en 1552 : « Les idolâtres sont obligés de défendre leur dieu ou leurs dieux qu'ils tiennent pour le vrai Dieu et leur religion comme nous autres chrétiens nous le sommes de défendre notre vrai Dieu et la religion chrétienne [49]. »

20 L'attachement des Indiens à leurs dieux les amène parfois à adopter une attitude résolument antichrétienne et à combattre toute forme ou tout signe chrétien. Le président de l'Audience, Sebastián Ramírez de Fuenleal, et l'auditeur Francisco Ceynos remarquent que les Indiens en certains endroits s'opposent au développement de la foi chrétienne [50]. Deux Indiens de Tlatelolco, Marcos Hernández Atlaucatl et Francisco Chocarrero, se moquent ouvertement du

sacrement de la confession et des prêtres qui la recueillent. Ailleurs, ce sont les Indiens convertis qui s'attirent les quolibets. Le cacique d'Iguala se rit de ceux qui font le signe de croix [51].

21 Certains Indiens sont plus radicaux. En 1539, les *principales* de Chiconautla font état aux autorités d'un certain nombre d'arguments contre la religion chrétienne proférés à leur époque. Ainsi, il ne convient pas de se détourner des cultes anciens et de la voie des ancêtres. Le mode de vie indigène et notamment le concubinage sont défendus. Une épouse doit accepter que son mari aille avec d'autres femmes. Les revendications politiques nesont pas loin : on affirme vigoureusement que « cette terre est la nôtre » et on déplore le déclin de l'autorité des caciques [52].

22 D'autres aspects sont plus intéressants. La diversité des habits et des pratiques des religieux est montrée comme autant de pratiques religieuses différentes. Alors pourquoi abandonner les dieux anciens ? Les Indiens veulent bien que les frères fassent leur travail, non pas parce ce qu'ils disent est vrai, mais car il convient de laisser chacun s'occuper de ses affaires. Ainsi, les Indiens acceptent les chrétiens dès lors qu'ils ne portent pas atteinte à leur croyance et à leur mode de vie. C'est un vigoureux chacun chez soi. Les contradictions des clercs sont aussi pointées du doigt. Le *principal* de Texcoco don Carlos dénonce un christianisme à géométrie variable, en soulignant que les religieux leur interdisent d'avoir des concubines et de boire mais laissent les Espagnols agir comme cela [53].

23 Les nombreux soulèvements indiens présentent au XVIe siècle des caractéristiques antichrétiennes évidentes (croix brûlées, couvents détruits, clercs traqués, Indiens christianisés tués) qui attestent que, pour les Indiens, colonisation et évangélisation sont mêlés. Il n'est pas dit que localement les excès des clercs n'ont pas conduit aussi à

des révoltes. Mais, dans le Mexique central, aucun religieux ne perd la vie durant sa mission. Ils se montrent prudents. Ils ne recherchent pas le martyr. La vingtaine de frères qui trouvent la mort au XVIe siècle officient dans les régions du nord (Nouveau-Mexique, Zacatecas, Sinaloa et Guanajuato) où demeurent les populations chichimèques insoumises [54]. Ce n'est qu'à partir de la fin du siècle que les chroniqueurs dresseront un martyrologue.

La répression de l'idolâtrie

24 La perpétuation des cultes païens par des Indiens convertis est expliquée à l'époque coloniale par la trop grande liberté dont ils bénéficient. En 1531, un auditeur de l'Audience de Mexico, Vasco de Quiroga, réclame une peine dans les mines pour les Indiens coupables d'idolâtrie. En 1532, un autre auditeur, Francisco Ceynos, demande une punition pour les Indiens qui ne permettent pas la prédication ou l'enseignement de la doctrine chrétienne [55]. Dans ce domaine, la monarchie prône la modération, les Indiens idolâtres doivent certes être punis mais il convient dans le même temps de considérer qu'ils sont évangélisés depuis peu, c'est pourquoi, par exemple, les Indiens accusés de concubinage ne doivent pas être marqués [56].

25 Tout le monde est à même de rappeler à l'ordre ces mauvais chrétiens : les *encomenderos*, les autorités civiles et ecclésiastiques et les religieux. Il convient de montrer les erreurs commises. Des sanctions plus lourdes comme le placement dans un couvent sont évoquées en cas de récidive. Le président de l'Audience, Ramírez de Fuenleal, et l'auditeur Ceynos réprimandent le cacique d'Iguala pour ses vices et ses nombreux péchés dans les années trente. Les religieux interviennent à plusieurs reprises auprès de Francisco

Chocarrero de Tlatelolco pour qu'il abandonne ses concubines, alors qu'il est converti depuis de nombreuses années, probablement vers 1524 [57].

26 Le combat contre l'idolâtrie passe par l'interdiction des produits pouvant servir au culte et le contrôle des marchés. Les élevages de chiens et de colombes sont encadrés afin que les animaux échappent aux sacrifices. Le jeu de balle est interdit.

27 La lutte contre la consommation d'alcool par les Indiens et l'ivresse qui s'ensuit est une des grandes préoccupations des clercs. D'une part, l'alcoolisme déprave l'individu, et constitue une atteinte à Dieu. D'autre part, l'ivresse demeure attachée dans les esprits des religieux aux cérémonies aztèques. Elle conduit à la violence, au meurtre et à l'inceste, « ces naturels sont portés sur le vice de l'ivrognerie, cela est notoire, et une fois ivres, ils se tuent les uns les autres et ils commettent de nombreux incestes, adultères et autres offenses à Dieu » écrit ainsi le franciscain Francisco de Bustamante en 1551 [58]. Les religieux soulignent dans le même temps que les Indiens pris en faute imputent souvent à l'alcool leurs mauvaises actions pour mieux échapper à une éventuelle punition. L'ivresse des Indiens perdure et désole les religieux comme Sahagún. Les Indiens sont encore perçus en 1580 comme « comme des enfants de huit ans [...] qui ne savent pas boire avec modération [59] ». Les clercs redoutent aussi un certain nombre d'associations entre l'alcool et l'univers religieux des Indiens. Ainsi, la déesse Mayahuel est associée à la Vierge de Guadalupe, reconnue comme la mère du pulque. Quant à l'image de la Vierge de Los Remedios, elle fut trouvée par un cacique indien sur un plant de maguey [60]. Tous les religieux ne partagent cependant pas ce point de vue. Francisco de Bustamante souligne ainsi que les Maures de Grenade pourtant christianisés s'enivrent [61]. Les autorités légifèrent dès 1529 sur les produits

alcoolisés (pulque et vin) et sur l'ivresse publique. La production et la commercialisation du pulque sont autorisées sous le contrôle de la vice-royauté. La vente de vin aux Indiens est interdite et les Indiens ne peuvent en faire commerce [62]. La junte ecclésiastique de 1539 rappelle que les ivrognes doivent être châtiés en public car il s'agit d'une bien mauvaise attitude qui ne saurait constituer un exemple de vie de chrétien. Les ordonnances royales leur promettent des coups de fouets [63]. Les Espagnols n'hésitent pas à vendre du vin d'Espagne aux Indiens malgré les interdictions. L'importante législation vice-royale sur le sujet trahit l'étendue de ce trafic. En 1550, une vingtaine d'Espagnols et de métis, parents et familiers de l'*encomendera* doña Juana de Zúñiga, sont accusés d'avoir enfreint cette interdiction à Acapulco et à Coyuca. Ils risquent une amende de cent pesos, le bannissement des villages et la perte de la possibilité de faire du commerce pour les Espagnols, cent coups de fouets pour les métis [64].

28 Parfois, les actes d'idolâtrie sont sévèrement punis par les religieux. Sur une montagne, près de Cuauhtinchan vers 1530 des Indiens participent à un sacrifice (on parle d'un sacrifice d'enfant). Ils chantent aussi un hymne au diable, un *tlacatecolocuicatl* [65]. Mais, qui participe au sacrifice ? Selon une source, le *Libro de los guardianes*, ils sont trois : Chipeua, sa mère et son beau-frère. Le *tecpanecatl*, don Tomás Uilacapitzin, a connaissance du rituel puisqu'on lui apporte un morceau du sacrifié pour le manger. Ailleurs, il est dit qu'il participe directement au sacrifice avec deux autres Indiens *tlatoque*s de Cuauhtinchan, Tlacohcalcatl et Tochayotl, sa mère et sa femme. La punition ne se fait pas attendre. Selon les versions, soit les trois hommes Tlacohcalcatl, Tochayotl et don Tomás sont pendus, soit le seul don Tomás est pendu. La sentence est exécutée sur la place du marché de Temilco à midi en présence des habitants des villages

voisins de Tecamachalco, Quecholac, Acatzinco, Tecalco et Cuauhtinchan, convoquées pour l'occasion. Le corps de Tochayotl est dépecé et ses membres pendus en de nombreux endroits. Les participants aux sacrifices sont arrêtés. Ils sont tués par la suite. Le chien de don Tomás Uilacapitzin, un chien blanc avec des tâches noires, reste près de son corps [66]. La mention du chien est intéressante. En effet, dans la religion précolombienne, le chien guide les morts dans le monde souterrain. Le chien est aussi une représentation de Xolotl, le dieu-chien, un doublet de Quetzalcoatl [67].

29 Mais il existe dans le monde hispanique un moyen éprouvé afin de lutter contre les mauvais croyants, hérétiques, apostats et idolâtres : l'Inquisition.

30 Le 22 juillet 1517, le cardinal Jiménez de Cisneros, inquisiteur général d'Espagne, délègue aux évêques du Nouveau Monde ses pouvoirs. Les réguliers bénéficient de toutes les prérogatives du clergé séculier dans les régions dépourvues d'autorité épiscopale, et donc celles propres à l'Inquisition par les bulles *Alias felicis recordationis* et *Exponi nobis fecisti Omnimoda*. Le franciscain Martín de Valencia reçoit les prérogatives de commissaire de l'Inquisition de la part du dominicain Pedro de Córdoba qui en avait été nominalement investi lors de son passage à Saint-Domingue. Dans un premier temps, ce sont les religieux qui assument la tâche de l'Inquisition en Nouvelle-Espagne, Martín de Valencia d'abord, puis les dominicains Tomás de Ortiz, Domingo de Betanzos et Vicente de Santa María ensuite. Non sans mal, car les autorités civiles contestent leurs pouvoirs [68].

31 Le 27 juin 1535, Alonso Manrique, archevêque de Séville et inquisiteur général, nomme Juan de Zumárraga, évêque de Mexico, inquisiteur apostolique [69]. Zumárraga connaît bien l'institution, ses

règles et ses pratiques car il a enquêté dans une affaire de sorcières en Navarre en 1527 [70]. Il est à l'origine de la plus grande partie de l'activité inquisitoriale contre les Indiens. Trente-six Indiens se retrouvent devant l'évêque de Mexico, ce qui représente plus de la moitié des Indiens (56,2 %) comparaissant devant l'Inquisition apostolique en cinquante ans et 64,7 % des procès car Zumárraga traite de nombreuses affaires où n'apparaissent en général qu'un ou deux accusés contrairement aux années suivantes où ils sont plus nombreux. La condamnation exemplaire de don Carlos Chichimecatecotl signe le déclin de l'Inquisition apostolique. Le 10 juin 1540, le roi désapprouve Zumárraga qui doit abandonner la charge d'inquisiteur. Le vice-roi s'occupe un temps des Indiens idolâtres [71].

32 Le 18 juillet 1543, l'évêque de Tolède et inquisiteur général Juan Tavera nomme inquisiteur apostolique le visiteur Francisco Tello de Sandoval [72]. C'est un homme d'expérience qui enquêtait auparavant à Tolède [73]. C'est une tâche de plus pour le visiteur qui doit faire appliquer les lois nouvelles de 1542, contrôler le fonctionnement des institutions de l'état, s'informer sur les villes et la capitale et veiller à l'évangélisation des populations indigènes [74]. L'absence de sentences dans les affaires traitée par Tello de Sandoval, la longueur des procédures (il faut compter plusieurs années) et son peu d'intérêt pour ces questions peuvent laisser raisonnablement penser que les Indiens ne furent pas véritablement inquiétés. Quand il part pour l'Espagne en 1547, la charge d'inquisiteur revient aux évêques dans leurs diocèses et aux prélats des ordres [75]. Le nombre de procès baisse encore par la suite : deux affaires d'idolâtrie en 1546 et 1547, deux affaires matrimoniales en 1548 et 1557 et enfin un vol de livre en 1561 [76], soit cinq affaires en vingt-cinq ans. À partir de 1571, le tribunal permanent du Saint-

Office ne s'occupe plus des cas d'idolâtrie des Indiens, ils relèvent de la justice ordinaire des évêques [77].

Tableau 2 – *Les indiens devant l'inquisition.*

Périodes	Nombre d'Indiens accusés	Nombre de procès
1521-1535	2 (3, 1 %)	2 (2,8 %)
1536-1540	36 (56,2 %)	22 (64,7 %)
1541-1547	21 (32,8 %)	6 (17,6 %)
1548-1571	5 (7,8 %)	4 (11,7 %)
total	64 (100 %)	34 (100 %)

33 Les procès des quelques soixante-quatre Indiens (ils sont probablement plus nombreux car d'autres Indiens ont été inquiétés par l'Inquisition, mais nous n'avons ni leurs noms, ni leur nombre [78]) offrent quelques originalités. Les Indiens ne déposent jamais en espagnol mais dans leur langue maternelle, le nahuatl, l'otomi, le zapotèque, le chocho, le mixtèque. D'où une certaine déperdition des faits qui empêche de connaître l'exacte teneur des propos de l'Indien. Les motifs d'accusations se répartissent en trois grandes familles : l'idolâtrie à proprement parler (le culte des dieux anciens, les sacrifices, les offrandes), la sorcellerie et les affaires matrimoniales. Elles représentent respectivement 62,5 %, 9,3 % et 7,8 % des cas. Quelques délits ne relèvent pas de pratiques indigènes : le blasphème, le vol et le commerce de livres interdits. Melchor Martín, un Indien de Santiago de Guatemala, aurait ainsi déclaré en 1560 que le monde n'avait pas été crée par Dieu. Le sacristain des mines de Zacatecas, Anton, vole et vend des livres interdits pris dans l'une des chapelles de l'église dont il a la charge en 1561 [79].

Tableau 3 – *Les motifs d'accusation.*

idolâtrie	40
sorcellerie	6
affaires matrimoniales	5
anthropophagie	4
résistance à l'enseignement de la doctrine chrétienne	3
autres dont :	6
vol	1
blasphème	1
mauvaise traduction	1
enterrement d'un non-converti en terre consacrée	1
guérisseur	1
absence de mention	1
total	64

34 Accusation ne signifie pas condamnation. En effet, le tribunal, faute de preuve, absout des accusés. C'est le cas d'Alonso Tlilanci, le prêtre indien d'Izucar, en 1540. Pourtant, le dominicain Hernando de Oviedo, chargé de l'enquête, avait tout mis en œuvre pour arriver à une condamnation en usant de la torture. Parfois, le tribunal se montre assez clément. Le cacique d'Iguala, don Juan, bénéficie « de la miséricorde du Saint-Office » le 16 juillet 1540 alors qu'il était accusé d'idolâtrie. L'un des accusés pour idolâtrie lors du procès d'Azcapotzalco de 1538, un jeune homme du nom de Juan Evatuto, n'apparaît pas dans l'énoncé de la sentence. Peut-être a-t-il été absous ? D'autres accusés bénéficient de la clémence du tribunal car ce « sont des gens pauvres et misérables venus à la connaissance de notre sainte foi catholique depuis peu [80] ». L'accusé se doit de reconnaître sa culpabilité s'il veut échapper à la torture. On connaît peu de cas de torture, trois semble-t-il : Miguel Pochtecatl, Alonso

Tlilanci et Tomás Tunatl. Une demande de torture sur la personne de don Juan, gouverneur de Teutalco, a été rejetée. La technique est celle du supplice de l'eau. L'accusé est attaché à une échelle qui est plongée dans l'eau [81]. Le droit à la défense est reconnu et appliqué. L'accusé reçoit l'assistance d'un défenseur. Le prêtre otomi de Tlanacopan, Alonso Tanixtetl, refuse lui toute défense [82].

35 La sentence est exécutée sous peu. L'appel auprès de l'inquisiteur général a été sollicité une fois au moins, par le cacique de Totolapa, don Antonio et son frère Pedro en 1540. Mais ils l'ont vite abandonné en faisant part de leur lassitude, car l'attente du jugement d'appel suspend l'exécution de la sentence et les accusés demeurent dans les prisons du Saint-Office [83]. La punition habituelle pour les idolâtres consiste en coups de fouets, une centaine en général. Ils ont le crâne tondu. C'est une peine typique touchant les Indiens. Ainsi, à Tepeaca, ceux qui contrefont la monnaie de cacao ou d'argent sont-ils fouettés et tondus [84]. Parfois, ils sont condamnés aux travaux forcés. Leurs biens sont confisqués et ils doivent quitter leur village. Il convient d'amener les idolâtres à se conformer à une vie chrétienne. Pour cela les accusés sont condamnés à demeurer dans des couvents pour recevoir l'enseignement de la doctrine chrétienne. Tacatetl part trois ans dans un couvent de Tula et Tanixtetl un an pour recevoir l'enseignement de la doctrine chrétienne. La fille de Tacatetl, María, est recluse au couvent Sainte-Claire. Marcos doit résider deux ans au couvent de Tlaxcala. La punition est assez courante quand des Indiens s'écartent de la bonne voie. Ainsi, après la révolte chichimèque de 1551, le vice-roi préconise d'envoyer les femmes et les enfants des rebelles dans les couvents [85]. Un seul Indien a été condamné au bûcher, le *principal* de Texcoco, don Carlos, en 1539 [86].

36 Les affaires indiennes intéressent peu l'Inquisition apostolique : elles représentent moins de 10 % de son activité alors que les Indiens sont plusieurs millions. De la même façon, en Amérique centrale et au Pérou, l'Inquisition apostolique entre les mains des religieux et des évêques n'inquiète pas les Indiens [87]. Faut-il parler d'indulgence ? Il est vrai que ce sont de nouveaux convertis, mais il est possible que l'idolâtrie demeure mal appréciée et que l'Inquisition ne réprime que les pratiques rituelles clairement identifiées comme idolâtres, comme le sacrifice humain et l'autosacrifice. Par ailleurs, les procès ne touchent que certains publics (les caciques et les *principales*) et certaines régions.

37 Les caciques et les *principales* forment le principal groupe d'accusés par l'Inquisition (vingt-six sur soixante-quatre) car c'est le plus exposé. Les clercs ont placé en eux l'espoir de l'évangélisation et ils attendent qu'ils entrainent les Indiens dans le christianisme. Ils sont observés. Les procès de l'Inquisition apostolique touchent la vallée de Mexico et puis la région d'Oaxaca à partir des années quarante, ce sont les zones les mieux encadrées religieusement comme le montrent les fondations de couvents et les célébrations des pièces du théâtre édifiant. Elles s'offrent davantage aux regards des clercs. Ces procès sont un aveu de l'impuissance des clercs à encadrer les Indiens et à lutter contre les pratiques idolâtres [88]. On peut dès lors imaginer ce que cela peut être dans les régions plus reculées.

38 Les limites de l'Inquisition tiennent aussi au fonctionnement de cette institution. Les Indiens ont bien compris qu'ils devaient reconnaître leurs torts pour demander la clémence du juge. Les accusés tentent toujours de faire passer les pratiques coupables pour antérieures à leur conversion car elles ne sont pas à confesser ou effectuées sous la menace d'un puissant. Les caciques et les *principales* se déchargent de toute responsabilité d'ordre religieux sur les prêtres indiens dont ils

livrent les noms. Les seigneurs de Mexico n’agissent en fait pas autrement quand, dans les *Colloques des Douze*, ils disent qu’ils ont seulement la charge de la guerre, du tribut et de la justice et qu’ils rendent les prêtres responsables de tout [89]. Ce choix de défense ne porte pas lieu à trop de préjudice dans la mesure où ces prêtres indiens ne sont pas dans bien des cas convertis au christianisme. Seuls quelques Indiens nient toutes les accusations en bloc (le *principal* de Texcoco, don Carlos, le *principal* de Zumpango, don Pablo Tecatecle, le gouverneur de Teutalco, don Juan, et Alonso Tanixtetl de Tepeatepec [90]).

39 Il apparaît qu’un certain nombre de dénonciations sont en fait des règlements de comptes entre Indiens. Il n’est pas rare de voir le chef d’un village mettre en cause celui du village voisin devant le tribunal de Saint-Office. Une mise en cause devant le tribunal de l’Inquisition pour faits d’idolâtrie semble plus efficace qu’un recours devant l’Audience pour trancher un litige et écarter un concurrent. Les chefs indigènes accusés dénoncent les rivalités qui ont poussé certaines personnes à les dénoncer. Alonso Tlilanci écrit ainsi par l’intermédiaire de son défenseur le 27 janvier 1540 que ceux qui l’accusent sont ses ennemis les plus importants et qu’ils lui veulent du mal [91]. Si la mise en cause de la sincérité des témoins qui déposent est une manœuvre habituelle dans les procédures judiciaires, il faut reconnaître que les accusateurs ne sont pas toujours irréprochables. Ils sont parfois de mauvaise fois et montrent un parti pris évident. D’autres affaires ont pour origine les rivalités entre clercs et caciques. Le curé et vicaire d’Ocuituco dont nous avons déjà parlé, le fameux Diego Díaz, accuse un *principal* d’idolâtrie qui voulait rapporter ses agissements à l’évêque. Le curé Lázaro de Grijalva menace de dénoncer les Indiens à l’Inquisition s’ils ne lui donnent pas ce qu’il exige [92]. Ces détournements de la

vocation première de l’Inquisition n’est pas une originalité de la Nouvelle-Espagne. La péninsule connaît une utilisation politique de Saint-Office au profit des souverains ou des notables locaux [93]. En Nouvelle-Espagne même, l’Inquisition a pu servir à régler des contentieux entre factions espagnoles rivales. Ainsi, à partir de 1526, les dominicains, qui ont en charge l’Inquisition, décident de poursuivre les proches de Cortés pour blasphèmes [94].

40 Le faible nombre d’affaires d’idolâtrie traitées par l’Inquisition pose le problème plus général de l’attitude des clercs face à l’idolâtrie des Indiens. Quelques religieux pris en faute pour leur tolérance des agissements coupables des Indiens, tentent de s’expliquer. Le franciscain Antonio de Ciudad Rodrigo avoue savoir en 1536 que Martín Ocelotl est un sorcier. Il ne fait ainsi que reconnaître publiquement ce que tout le monde disait. Il tente de montrer qu’il n’est pas resté sans rien faire en disant lui avoir fait la morale. La passivité de Francisco Jiménez, l’un des Douze, peut étonner alors qu’il sait que la grotte de Tlaxico, dans la région de Culhuacan, abrite des rituels [95]. Comment expliquer l’absence de réaction des clercs ? Lors des procès, les religieux s’attachent à dire qu’ils n’étaient au courant de rien. Ils se contredisent pourtant en avouant dans le même temps que la mauvaise réputation de l’Indien ou du cacique accusé est de notoriété publique. Ils étaient donc bien au courant de quelque chose. Ils expliquent aussi leur impuissance dans la lutte contre les idolâtres par le secret des cérémonies. Les rites idolâtres s’effectueraient d’ailleurs toujours secrètement et de nuit aux dires des principaux acteurs de la vie coloniale. Les religieux soulignent de cette façon que l’évangélisation est en marche puisque les Indiens se cachent pour célébrer les cultes des dieux anciens ! Il est vrai qu’à l’époque précolombienne de nombreux rites s’accomplissaient de nuit, comme la fête de Xantico et la fête du mois izcalli. Les Aztèques

poursuivaient les réjouissances une bonne partie de la nuit en dansant et en faisant de la musique [96] . Assurément, à l'époque coloniale, certaines cérémonies sont secrètes comme elles l'étaient à l'époque précolombienne. Mais pour les autres, la question se pose. Il semble que les Indiens se sentent épiés, d'où l'importance des cultes clandestins ou privés dans les maisons des caciques. Ils cachent aussi leurs idoles et aménagent des lieux de culte dans les grottes. Les progrès de l'évangélisation et le ralliement d'une partie des Indiens à la cause du christianisme incitent à la prudence. Mais cette explication des rites secrets et nocturnes des Indiens semble bien pratique pour s'excuser de n'avoir rien vu. Motolinia ironise d'ailleurs sur ces frères qui croient le travail accompli alors qu'à la nuit tombée, les Indiens se réunissent, appellent et fêtent le démon en pratiquant d'anciens rites [97] . Les religieux sont-ils si naïfs ? Les témoignages des Indiens produits lors des procès de l'Inquisition montrent que de nombreuses cérémonies se font au vu et au su de tous dans les villages. Les clercs et les colons ont suffisamment de contacts avec les Indiens pour savoir quelles cérémonies se préparent. Ils peuvent aussi constater de leurs propres yeux les nombreux préparatifs (des mâts et des bûchers sont dressés) et les arrivées de caciques des environs invités pour assister aux fêtes.

41 Ils ne sont pas dupes des aménagements effectués par les Indiens à l'égard du christianisme. Certains s'en désolent mais ils pensent généralement que les Indiens viendront finalement au christianisme. Le franciscain Andrés de Olmos illustre cette position conciliante. Il parcourt la région totonaque dans les années trente et finit par bien la connaître. C'est alors qu'il fait la connaissance de don Juan, le cacique de Matlatlan, qui a été converti par Juan de Padilla. Olmos marie don Juan. Cependant, le cacique n'est pas un modèle de bon chrétien. Olmos le sermonne à plusieurs reprises sans grands effets

faut-il croire car les plaintes s'accumulent à son encontre. Zumárraga demande finalement une information en 1540. On apprend ainsi que le cacique a des concubines et s'enivre facilement. Il n'a livré qu'une partie des idoles aux religieux. Il honore ses dieux. Sa fille de trois ans n'est pas baptisée tout comme d'ailleurs ses concubines. Il va peu à la messe et se fait porter pâle pour la fête de Pâques célébrée par Olmos à Hueytlalpa. Tous les témoignages convergent et le cacique reconnaît même les faits. Curieusement, la sentence est particulièrement légère. Don Juan est absous de ses fautes. Il doit s'engager avec les autres accusés à achever la construction de l'église et à faire un retable [98]. Olmos, qui connaît l'homme, préfère dans un premier temps fermer les yeux sur certaines pratiques. Mais, la pression et la publicité de l'affaire l'obligent à agir et à enquêter. Cependant, constatant probablement la réalité de l'idolâtrie dans toute la Nouvelle-Espagne, il préfère se montrer tolérant.

42 S'il y a une condamnation de la pratique de l'idolâtrie, dans la réalité, elle est bien souvent tolérée sauf quand elle est trop voyante ou compromet des intérêts puissants. Les religieux pensent ainsi mieux pénétrer la société indigène locale sans la heurter de front. En tout cas l'Inquisition ne semble pas le moyen le plus approprié pour éradiquer l'idolâtrie.

La nouvelle répression

43 Il convient d'agir autrement et avec d'autres moyens car il ne saurait être question d'abandonner le combat. À partir de 1539, de nombreuses ordonnances civiles renforcent le contrôle de la vie religieuse des Indiens par les communautés indigènes et durcissent la répression contre tous ceux qui se comportent en mauvais

chrétiens. L'ordonnance royale de 1546 en reprend les grandes lignes et invite à aviser trois fois par an les Indiens de ses dispositions [99]. Les obligations religieuses des Indiens sont rappelées. Les Indiens non convertis sont montrés du doigt. Ils seront placés dans des couvents pour y recevoir la doctrine chrétienne. Par ailleurs, les Indiens non convertis ne peuvent accéder aux charges officielles dans les villages [100]. Une grande partie des mesures réprime le concubinage et l'adultère. Toute relation sexuelle avec un parent est réprimée et ceux qui cachent leurs liens consanguins dans le mariage, seront punis de coups de fouet. L'Indienne qui avorte et ceux qui l'aident seront emprisonnés et traduits devant les tribunaux [101].

44 Les Indiens qui font des cérémonies et des sacrifices recevront cent coups de fouet ou seront tondus. Les Indiens qui s'habillent en femmes seront incarcérés et fouettés en public et attachés sur la place du marché pendant trois heures. Faut-il y voir une allusion tacite aux rites précolombiens de travestissement ? Les comportements homosexuels plus explicites sont réprimés. Une femme qui se comporte comme un homme avec une autre femme recevra des coups de fouet la première fois et sera tondue la seconde. Les *areitos* de nuit sont interdits. Les Indiens ne doivent pas porter d'insignes des temps anciens, ni chanter des chants autres que ceux appris des religieux. Ceux qui mangent de la chair humaine seront traduits devant les tribunaux [102].

45 De nombreuses pratiques rappelant les temps anciens et pour cela suspectées d'idolâtrie, sont poursuivies. Il est interdit de jouer aux jeux de hasard précolombiens comme le *patolli*, une sorte de jeu de l'oie, sous peine de recevoir cent coups de fouet et d'aller quinze jours de prison [103]. Le jeu est d'une façon générale fortement contrôlé [104]. Ceux qui accomplissent des actes de sorcellerie avec

des grains de maïs ou qui usent de philtres seront emprisonnés et fouettés en public et attachés à un mât et porteront la caroche [105]. D'autres pratiques précolombiennes sont suspectes. Les Indiens qui n'étant pas malades fréquentent les bains de vapeur *(temazcales)* recevront cent coups de fouet et demeureront attachés deux heures sur la place du marché et s'ils se lavent nus en public, ils seront réprimandés [106].

46 L'un des points les plus importants de la législation des communautés et des conseils municipaux est la lutte contre l'ivresse, signe par excellence du désordre social et de l'idolâtrie. À Tepeaca, à Puebla, à Tlaxcala, l'ivresse dans les lieux publics est réprimée. À Tepeaca, ceux qui se soûlent avec du vin seront la première fois fouettés en public et la seconde traduits devant les tribunaux. Le conseil municipal de Puebla invite en 1551 l'alguazil du quartier de Santiago à la vigilance face à l'ivresse et à l'idolâtrie les jours de fêtes et les dimanches afin de ne pas perturber les festivités. Toute personne surprise en état d'ivresse en public à Tlaxcala sera arrêtée et punie. Les membres du conseil municipal n'échappent pas à cette règle. S'ils sont trouvés ivres en public, ils seront emprisonnés et condamnés à deux pesos d'amende [107]. La législation se durcit en 1563 à Tlaxcala, la notion d'espace public est étendue aux fêtes, mariages, jours des saints et aux danses [108].

47 Les ordonnances prévoient des punitions en deux temps. La première fois qu'une faute est commise, la peine est légère : quelques jours de prison, parfois cent coups de fouet. On se montre compréhensif. La récidive conduit à être traduit devant les tribunaux. Les fautes graves (l'anthropophagie, le viol et l'avortement) conduisent illico devant l'Audience pour y être jugé [109].

48 Dans les zones évangélisées tardivement et éloignées de Mexico, les religieux traduisent les idolâtres devant un tribunal improvisé en suivant les règles de l'Inquisition apostolique alors même que la charge est revenue aux évêques.

49 Les dominicains jugent en 1560 des Indiens de San Dionisio, une dépendance du village de Tetiquipac, qui font des sacrifices « au diable ». Ils recueillent les confessions des Indiens accusés, la sentence est lue en public et le *fiscal* du village se charge de la basse besogne. Les objets de cultes trouvés (des plumes, des nattes) sont brûlés et quatre Indiens sont attachés à des mâts sur la place du marché de Tetiquipac devant les Indiens des villages alentours réunis pour l'occasion par les frères. Le feu est mis et bientôt les flammes enveloppent les malheureux. Visiblement, les religieux entendaient surtout effrayer les Indiens car, raconte un témoin, il s'agissait seulement de laisser les flammes toucher leurs pantalons. La situation échappe aux religieux et les choses virent au drame. Les Indiens sont gravement brûlés. L'un d'eux, Juan, décède même de ses blessures. Les Indiens du village sont scandalisés de l'attitude des religieux et demandent justice. Ils disent avoir peur des religieux [110]. Les dominicains ont pu vouloir marquer les esprits en frappant un grand coup (un bûcher impressionne) alors qu'ils viennent d'arriver à Tetiquipac.

50 À la même époque, mais plus au sud, les religieux de Tehuantepec font le procès du seigneur de Tehuantepec, don Juan Cortés Cosijopii, et de plusieurs *principales* pour idolâtrie [111]. Le principal accusé, don Juan Cortés, est un des premiers convertis de la région. Il est profondément intégré au monde colonial, il a obtenu du vice-roi le droit de porter l'épée et son propre fils, don Hernando, s'habille à l'espagnole, porte le chapeau et se déplace en mule [112]. L'origine de l'affaire est évoquée par le chroniqueur dominicain Burgoa. Les

prêtres indiens de Mitla seraient venus voir don Juan Cortés Cosijopii à Tehuantepec pour lui offrir la direction des affaires religieuses. Don Juan Cortés aurait refusé l'offre mais les choses se seraient sues et lui auraient causé du tort. Il aurait alors été arrêté et placé dans un couvent avant d'être jugé à Mexico par l'Audience qui l'aurait déchu de tous ses honneurs : perte de ses villages, de ses charges et de ses rentes avec interdiction de se rendre à Tehuantepec [113]. Cette région bien qu'entrée dans le christianisme depuis de longues années est mal pourvue en ministres et les quelques dominicains de Tehuantepec ne sauraient suffire [114].

51 À Mani, au Yucatan, c'est le franciscain Diego de Landa qui s'improvise de la même façon inquisiteur et envoie des Indiens au bûcher. Le défenseur des Indiens, Diego Rodríguez Vivanco, obtient de l'évêque Francisco de Toral que cent vingt Indiens condamnés retournent dans leurs foyers en 1563 [115].

52 Ces affaires sont fort complexes en raison de leur caractère local où de multiples intérêts sont en jeu. Elles conduisent à des conflits d'autorité entre les religieux et les évêques, les uns se retranchant derrière la bulle *Omnimoda* et les autres affirmant avec force leurs prérogatives. Le docteur Luis de Anguis demande en 1561 au roi de mettre bon ordre dans les cas de l'Inquisition où les religieux peuvent intervenir. L'évêque d'Oaxaca, Bernardo de Alburquerque, envoie le 16 août 1561 son vicaire général Juan Pérez à Tehuantepec demander que les prisonniers lui soient remis. En 1565, le chapitre des dominicains rappelle aux frères qu'ils ne doivent pas accomplir d'acte de l'Inquisition [116].

NOTES

1. AGN, inq., 37-1, *Pro. contra Tacastecle y Tanistesle*, 1536, fol. 4v.

2. AGN, inq., 212-7, *Pro. contra d. Pedro e contra Anton*, 1540, fol. 52v-53r. Uey micailhuitl est le dixième mois du calendrier précolombien. C'est un autre nom du mois xocotlhuetzi « le fruit tombe ». Le 28 août est le premier jour du mois uey miccailhuitl dans *DUR*, t. 1, *el Calendario antiguo*, 13, p. 271 ; *Codex Ixtlilxochitl*, fol. 98v. En d'autres lieux, cette fête était placée sous le patronage de divinités locales : Otontecuhtli ou Xocotl (*Codex Telleriano-Remensis*, fol. 2v ; *DUR*, t. 1, *el calendario antiguo*, 13, p. 271-272).

3.*SAH*, t. 1, II-29, p. 184 et suiv. ; *DUR*, t. 1, II-13, p. 271. Plusieurs images de codex illustrent cette fête (*Codex Tudela*, fol. 20r ; *Codex Magliabechiano*, fol. 37v ; Sahagún, *Primeros memoriales,* Madrid/Norman, RAH/University of Oklahoma Press, 1993, 1, fol. 251v).

4. J. Soustelle, *L'univers des Aztèques,* Paris, Hermann, 1979, p. 100.

5. AGN, inq., 40-8, *Inf. contra el cacique de Matlatlan*, 1539, fol. 178v.

6.*Ibid*., fol. 175r et 177v-180r.

7.*SAH*, t. 1, II-15, p. 127 ; *DUR*, t. 1, *El calendario antiguo,* p. 284.

8.*PRO/T*, 1539, p. 17-23 ; AGN, inq., 37-12, *Contra el cacique de Teutalco*, 1546-1547, fol. 368r ; AGN, inq., 37-1, *Pro. contra Tacastecle y Tanistesle*, 1536, fol. 6r-6v ; *MC/D*, p. 204.

9.*SAH*, t. 1, II-1, p. 109 et II-20, p. 140-141 ; *Codex Ixtlilxochitl*, fol. 113r. Ces cérémonies se déroulaient lors premiers mois de l'année aztèque à l'époque de la Conquête alors que les pluies se faisaient attendre (*SAH*, t. 1, II-1, p. 109, II-3, p. 112 et II-16, p. 129 ; *DUR*, t. 1, *El calendario antiguo*, 16, p. 279).

10. G. Stresser-Pean, *op. cit*., p. 229. Des représentations figurent dans le *Codex Azcatitlan*, fol. 48 ; *Codex Mexicanus*, fol. 82, et dans les codex d'origine mixtèque : *Codex Fernández Leal*, pl. 10 ; *Codex Porfirio Díaz*.

11. AGN, inq., 40-7, *Denuncia contra d. Juan*, 1540, fol. 172r.

12. *Ibid.*

13.*MOT/H*, I-4, p. 136.

14.*SAH*, t. 1, III, *Apéndice*, 2, p. 297.

15.*SAH*, t. 1, III, *Apéndice*, 1, p. 293-295 ; Pomar, *op. cit*., p. 36 ; Acosta, *Histoire, op. cit*., V-8, p. 247 ; *IXT*, t. 1, *Compendio histórico, op. cit*., p. 439.

16. AGN, inq., 37-2, *Pro. contra los yndios de Apucalco*, 1538, fol. 13r ; AGN, inq., 40-8, *Inf. contra el cacique de Matlatlan*, 1539, fol. 178v ; AGN, inq., 37-3, *Pro. contra Miguel*, 1539-1540, fol. 27v ;

AGN, inq., 40-7, *Den. contra d. Juan*, 1540, fol. 172v ; AGN, inq., 1-6, *Contra los yndios de Oquila*, 1540, fol. 5r.

17. AGN, inq., 40-19, *Inf. contra el cacique de Culhuacan*, 1539, fol. 147r.

18. AGN, inq., 37-1, *Pro. contra Tacastecle y Tanistesle*, 1536, fol. 2r, 4v et 5r. Voir aussi : AGN, inq., 40-7, *Den. contra d. Juan*, 1540, fol. 172v.

19. AGN, inq., 37-1, *Pro. contra Tacastecle y Tanistesle*, 1536, fol. 5r ; AGN, inq., 37-7, *Pro. contra Tlilanci*, 1539, fol. 85v.

20.*Codex Tudela*, fol. 53r ; *Codex Magliabechiano*, fol. 69v ; *Codex de Florence,* 1, fol. 18r ; Tovar, *Manuscrit Tovar, op. cit*., pl. 10a ; *Codex Durán*, dans *DUR*, t. 2, image 17.

21. AGI, gob., A. Mex., 1684, ramo 1, *A. C. secular de Antequera*, Antequera, le 23/06/1531, fol. 3r ; AGN, inq., 37-10, *Pro. contra d. Francisco e d. Domingo*, 1544-1546, fol. 192v ; AGN, inq., 37-continuación del 10, *Probanza del fiscal contra d. Domingo y d. Francisco y d. Juan*, 1546, fol. 337v ; AGN, inq., 37-11, *Fragmento de un pro. de indios antropófagos*, (1546 ?), fol. 358r-360r.

22. AGN, inq., 30-9, *Contra Juan*, 1539, fol. 69r-70r ; AGN, inq., 30-10, *Pro. contra Cristóbal y su mujer y Martín*, 1539, fol. 149r ; AGN, inq., 37-8, *Contra d. domingo, d. Francisco y d. Juan*, 1544-1546, fol. 105v ; AGN, inq., 37-12, *Contra el cacique de Teutalco*, 1546-1547, fol. 366r ; AGN, inq., 40-8, *Inf. contra el cacique de Matlatlan*, 1539, fol. 178v.

23.*SAH,* t. 1, I-22, p. 75, II-7, p. 117, II-8, p. 118-119 et II-37, p. 224-225 ; *MOT/H,* III-14, p. 360 ; *DUR,* t. 1, *Libro de los ritos,* XXII, p. 200-203.

24. A. López Austin, *Hombre-dios,* Mexico, UNAM, 1973, p. 121.

25.*Codex Mendoza*, fol. 61r, 70r et 71r ; *TORQ*, t. 2, XIV-10, p. 550.

26. S. Corcuera de Mancera, *El fraile, el indio y el pulque,* Mexico, FCE, 1997, p. 120.

27. AGN, inq., 37-1, *Pro. contra Tacastecle y Tanistesle*, 1536, fol. 2v, 3v et 4v ; AGN, inq., 38-7, *Pro. contra Mixcoatl y Papalotl*, 1537, fol. 194v ; AGN, inq., 1-6, *Contra los yndios de Oquila*, 1540, fol. 5r. Voir aussi AGN, inq., 42-18, *Contra d. Baltasar*, 1539, fol. 148r.

28. Tovar, *Manuscrit Tovar, op. cit*., fol. 19 ; *Codex Durán,* dans *DUR*, t. 2, image 2 ; BNF, ms orientaux, mex 11-12, *Mapa Quinatzin* ; BNF, ms orientaux, mex 373, *Mapa Tlotzin* ; AGN, inq., 42-18, *Contra d. Baltasar*, 1539, fol. 149v.

29. AGN, inq., 40. exp. 7, fol. 172v ; AGN, inq., 37, *Pro. contre Gaspar*, vers 1536-1540, fol. 18r ; AGN, inq., 37-12, *Contra el cacique de Teutalco*, 1546-1547, fol. 368r ; AGN, inq., 37-3, *Pro. contra Miguel,* 1539-1540, fol. 22r-22v et 23v ; *DDC*, chap. 208.

30. Les procès qui se déroulent dans la Mixtèque mettent au jour de la même façon les cultes rendus aux plus importantes divinités de la région : Dzahui, Xitondozio, le dieu des marchands, Tidzono et Toyna (AGN, inq., 37-8, *Contra d. Domingo, d. Francisco y d. Juan*, 1544-1546, fol. 105v, 107r, 116v, 117v et 118v ; AGN, inq., 37-10, *Pro. contra d. Francisco e d. Domingo*, 1544-1546, fol. 203v).

31.*SAH*, t. 1, III, *Apéndice*, 4, p. 299 ; *DUR*, t. 1, *Libro de los ritos,* IV-V, p. 37-49.

32. Olmos dit ainsi que le diable est noir (Olmos, *op. cit*., p. 15).

33._SAH_, t. 1, I-1, p. 43 ; _DUR_, t. 2, _Historia_, 5, p. 47 et suiv. ; _Codex Boturini_, pl. 1. Tenochtitlan signifie d'ailleurs « l'endroit du figuier de barbarie » _tetl_ (pierre) + _nochtli_ (figue) + _ti_ + _tlan_ (locatif). Le glyphe de Tenochtitlan représente un figuier poussant sur des pierres.

34. M.E. Smith, _op. cit.,_ p. 32 ; E. Matos Moctezuma, _Teotihuacán, la cité des dieux,_ Paris, CNRS, p. 128 et 179.

35._SAH_, t. 1, I-21, p. 72. Chalchiuhtlicue est la sœur des tlaloques (_SAH_, t. 1, I-11, p. 50). Elle apparaît parfois comme l'épouse de Tlaloc (M. León-Portilla, _La pensée aztèque_, Paris, Seuil, 1985, p. 140).

36._SAH_, t. 1, I-5, p. 45 et III-9, p. 307 ; _MOT/H_, _Epístola proemial_, p. 111.

37. AGN, inq., 1-27, _Hechicera_, 1528, fol. 128r. Il ne reste que quelques lignes de la dénonciation. Pour Bernard Grunberg, il semble s'agir d'une Indienne (B. Grunberg, _L'Inquisition_, _op. cit._, p. 100).

38._Pro. del S. Oficio contra una india, BAGN,_ XII, 1941, p. 211-214 ; AGN, inq., 40-8, _Inf. contra el cacique de Matlatlan,_ 1539, fol. 180r.

39. D'ailleurs, les enquêteurs des relations géographiques notent qu'ils ne connaissent pas les noms des nombreuses plantes utilisées par les guérisseurs indiens (_Rel. de Coatepec-Chalco_, le 16/11/1579, dans _PNE_, t. 6, p. 61).

40. AGN, inq., 38-3, _Pro._, 1536, fol. 116v-117r ; AGN, inq., 38-2, _Pro._, 1536, fol. 54r, 56r, 57v et 111v ; AGN, inq., 212-7, _Pro. contra d. Pedro e contra Anton_, 1540, fol. 43r-43v.

41. N. Eymerich, _Le manuel des inquisiteurs_ [1503], Paris, Albin Michel, 2001, p. 101 ; P. Ciruelo, _op. cit.,_ p. 114.

42. AGN, inq., 40-2, _Contra Diego_, 1538, fol. 8v-9v ; _Ordenanzas de Tepeaca_, Mexico, le 26/06/1539, dans _CD/T_, p. 25 ; _Ordenanza para el gobierno de los Indios_, Mexico, le 30/06/0546, _BAGN_, XI-2, 1940, p. 187.

43._PRO/T_, 1539, p. 7 ; AGN, inq., 40-9, _Contra d. Pablo Tecatecle_, 1547, fol. 183r ; AGN, inq., 38-1, _Pro. contra J. Franco_, 1536, fol. 1-38.

44. AGN, inq., 30-10, _Pro. contra Cristóbal y su mujer y Martín_, 1539, fol. 149v et 154v ; _MEND_, III-48, p. 304 ; _TORQ_, t. 2, XIII-15, p. 442 ; AGN, inq., 37-9, _Pro. contra los caciques de Coatlan_, 1544-1547, fol. 128v ; AGN, inq., 37-continuación del 10, _Del pro. que se hizo contra d. Domingo_, 1545-1546, fol. 260r et 267r.

45._Colloques des Douze, op. cit.,_ p. 93 et95.

46._Ibid._, p. 90 et 93.

47._Ibid._, p. 90 et 94-95.

48._DDC_, chap. 51 ; Fernández de Oviedo y Valdés, _op. cit._, t. 5, L-10, p. 347-349.

49. Las Casas, _Estas son las réplicas que el obispo de Chiapa,_ 1552, dans _CAS,_ t. 5, p. 336.

50._Parecer de d. S. Ramírez de Fuenleal_, 1532, dans _CD/M_, t. 2 ,p. 170 ; _C. de F. Ceynos al emperador_, Mexico, le 22/06/1532, dans _CD/M_, t. 2, p. 159.

51. AGN, inq., 42-17, *Pro. contra Marcos y Francisco*, 1539, fol. 143v-144v ; AGN, inq., 40-7, *Den. Contra d. Juan*, 1540, fol. 172r.

52.*PRO/T*, 1539, p. 1, 40, 43, 51 et 54.

53.*ibid*., p. 2, 40-41, 43 et 47.

54.*MEND*, V-2e partie-2, p. 735 et suiv. ; *TORQ*, t. 3, XXI-11, p. 628 ; *VET/M*, p. 1-133.

55.*Parecer de A. del Castillo*, vers 1526, dans *CD/M*, t. 2, p. 202 ; *C. de V. de Quiroga al Consejo de Indias*, le 14/08/1531, dans QUIROGA, *La utopia, op. cit*., p. 58 ; *C. de F. Ceynos al emperador*, Mexico, le 22/06/1532, dans *CD/M*, t. 1, p. 159.

56.*C.R.*, Madrid, le 26/06/1536, dans *DI/GG*, p. 409.

57. AGN, inq., 40-7, *Den. contra d. Juan,* 1540, fol. 172r ; AGN, inq., 42-17, *Pro. contra Marcos y Francisco*, 1539, fol. 143v.

58.*C.R.*, Tolède, le 24/08/1529, dans *CED/P*, fol. 70v ; *C. de fr. F. de Bustamante al emperador*, Guatemala, le 22/03/1551, dans *Códice franciscano, op. cit*., p. 193 ; *Lista del Br. A. Fernández de Sina*, 1570, dans *DES*, p. 279.

59.*SAH*, t. 1, I-22, p. 76 ; *Rel. de Xalapa de la Vera Cruz*, le 20/10/1580, dans *RG*, t. 5-2, *Tlaxcala*, p. 344.

60. W. B. TAYLOR, *Drinking, Homicide and Rebellion in Colonial Mexican Villages,* Stanford, SUP, 1979, p. 31.

61.*C. de fr. F. de Bustamante al emperador,* Guatemala, le 22/03/1551, dans *Códice franciscano, op. cit.,* p. 193.

62.*C.R.*, Tolède, le 24/08/1529, dans *CED/P*, fol. 70v ; *C.R.*, Valladolid, le 24/01/1545, dans *CED/Z*, VI-3-5, p. 311-312 ; *Ordenanza*, Zacatecas, le 6/03/1568, dans J. E. CONTRERAS, *Ordenanzas de Zacatecas, op. cit*., p. 94.

63.*Jun. E. de 1539*, dans *ZUM/JGI*, t. 3, p. 180 ; *Ordenanza para el gobierno de los Indios*, Mexico, le 30/06/1546, *BAGN*, XI-2, 1940, p. 186.

64.*Orden*, Cholula, le 13/10/1550, dans *VR/PG*, p. 573.

65.*El Libro de los guardianes, op. cit.,* p. 37 ; *Historia tolteca-chichimeca, op. cit.,* p. 231 ; *Anales de Tecamachalco, op. cit.,* p. 25-26. Les annales indigènes ne s'accordent pas sur la date de l'événement. *Les Annales de Quecholac* donnent l'année 1526, le *Libro de los guardianes,* 1528, les *Anales de Tecamachalco,* 1530, et l'*Historia tolteca chichimeca,* 1532/1533, sur la base de l'équivalence quatre-lapin = 1524 mise en évidence par Paul Kirchhoff (E. C. SOLIS, L. REYES GARCIA, « nota n° 9 », dans *Anales de Tecamacalco, op. cit.,* p. 26).

66.*Anales de Tecamachalco, op. cit.,* p. 25 ; *Historia tolteca chichimeca, op. cit.,* p. 231 ; *El Libro de los guardianes, op. cit.,* p. 37.

67.*SAH*, t. 1, III, *Apéndice*, 1, p. 295-296.

68.*B. Alias felicis recordationis*, Rome, le 25/06/1521, dans *B/AP*, t. 1, p. 160 et suiv. ; *B. Exponi nobis fecisti*, Saragosse, le 9/05/1522. Trad. du latin, dans B. GRUNBERG, *L'Inquisition*, *op. cit*., p. 214-216 ; *ACM*, le 9/03/1525, I, p. 33 ; *ACM*, le 28/07/1525, I, p. 49.

69.*Título de inquisidor*, Séville, le 27/06/1535, dans *ZUM/JGI*, t. 3, p. 71-73.

70.*MEND*, V-1re partie-38, p. 644 ; B. Grunberg, *L'Inquisition*, *op. cit*., p. 23.

71.*C.R.*, Madrid, le 10/06/1540, dans *DI/GG*, p. 429 ; *C.R.*, Madrid, le 22/11/1540, dans *ZUM/JGI*, t. 4, p. 172-173 ; *C.R.*, Madrid, le 22/11/1540, dans *ZUM/C*, p. 13-14 ; *C. del inquisidor general a Zumárraga*, Madrid, le 22/11/1540, dans *ZUM/JGI*, t. 4, p. 80.

72.*Poder de inquisidor*, Valladolid, le 18/07/1543, dans *CED/P*, fol. 97r.

73. B. Grunberg, *L'Inquisition, op. cit*., p. 26.

74.*C.R.*, Valladolid, le 24/07/1543, dans *CED/P*, fol. 97v.

75. B. Grunberg, *L'Inquisition, op. cit*., p. 27-28.

76. AGN, inq., 37-12, *Contra el cacique de Teutalco*, 1546-1547, fol. 361-374 ; AGN, inq., 40-9, *Contra d. Pablo Tecatecle*, 1547, fol. 182-185 ; AGN, inq., 34-6, *Sumario en contra de Tomas e Maria,* 1548, fol. 82-83 ; AGN, inq., 43-1, *Pro. contra C. Garcia y contra el indio Domingo*, 1557, fol. 1-9r ; AGN, inq., 72-18, *Contra el sacristan de S. Francisco de Zacatecas*, 1561, fol. 194-201.

77.*C.R.*, Madrid, le 30/12/1571, dans *RLI*, t. 1, I-19-17, p. 166 ; *C.R.*, le 23/02/1575, dans *RLI*, t. 2, VI-135, p. 197.

78. Il est possible que plusieurs Indiens aient été inquiétés dans l'affaire d'Izucar. Il est fait référence à un certain moment à des prisonniers. Antonio de Aguilar indique pour sa part que de nombreux Indiens sont punis à Ocuila en 1540 lors d'un procès de l'Inquisition, mais nous n'avons ni leurs noms ni leur nombre. À Iguala, le tribunal fait preuve d'indulgence envers le cacique et d'autres accusés dont nous ignorons tout (AGN, inq., 37-7, *Pro. contra Tlilanci*, 1539, fol. 87r ; AGN, inq., 1-6, *Contra los yndios de Oquila*, 1540, fol. 6v ; AGN, inq., 40-7, *Den. contra d. Juan*, 1540, fol. 173v).

79. AGN, inq., 16-11, *Contra Melchor indio*, 1560, fol. 384-387 ; AGN, inq., 72-18, *Contra el sacristan de San Francisco de Zacatecas*, 1561, fol. 194-201.

80. AGN, inq., 37-7, *Pro. contra Tlilanci,* 1539, fol. 86v et 100r ; *« el S. Oficio hace misericordia con el »* AGN, inq., 40-7, *Den. contra d. Juan,* 1540, fol. 173v ; *« son pobres y gente miserable y que de poco ha comienzan a venir en conocimiento de nuestra santa fee catolica »* AGN, inq., 37-2, *Pro. contra los yndios de Apucalco,* 1538, fol. 11v, 16v et 17r.

81. AGN, inq., 37-3, *Pro. contra Miguel*, 1539-1540, fol. 40r et suiv. ; AGN, inq., 37-7, *Pro. contra Tlilanci*, 1539, fol. 86v ; AGN, inq., 42-21, *Contra Tomas Tunatl*, 1541, fol. 160r ; AGN, inq., 37-12, *Contra el cacique de Teutalco*, 1546-1547, fol. 369r.

82. AGN, inq., 37-1, *Pro. contra Tacastecle y Tanistesle,* 1536, fol. 7v.

83. AGN, inq., 212-7, *Pro. contra d. Pedro e contra Anton*, 1540, fol. 58r et suiv.

84.*Ordenanzas de Tepeaca*, Mexico, le 26/06/1539, dans *CD/T*, p. 26.

85. AGN, inq., 37-1, *Pro. contra Tacastecle y Tanistesle*, 1536, fol. 9v-10r ; AGN, inq., 42-17, *Contra los indios Marcos y Francisco*, 1539, fol. 146r ; AHN, div., indias, 23-66, *C. del virrey al rey*, Mexico, le 23/11/1552, fol. 3r.

86.*PRO/T*, 1539, p. 82-84.

87. B. Grunberg, *L'Inquisition, op. cit.*, p. 209.

88. B. Grunberg, « L'inquisition apostolique mexicaine et le problème indien », dans B. Grunberg, E. Roulet (éd.), *Enjeux et difficultés d'un modèle européen dans les sociétés coloniales*, Paris, L'Harmattan, 2007, p. 44.

89.*Colloques des Douze, op. cit.,* p. 90.

90.*PRO/T*, 1539, p. 55-61 ; AGN, inq., 40-9, *Contra d. Pablo Tecatecle*, 1547, fol. 184r ; AGN, inq., 37-12, *Contra el cacique de Teutalco*, 1546-1547, fol. 369r-369v ; AGN, inq., 37-1, *Pro. contra Tacastecle y Tanistesle*, 1536, fol. 7v.

91. AGN, inq., 37-7, *Pro. contra Tlilanci*, 1539, fol. 99r.

92. AGN, inq., 37-4, *Fragmento de un pro. contra D. Díaz*, 1540-1547, fol. 47r-47v et 50r ; AGN, inq., 1a-36, *Contra L. de Grijalva*, 1569, fol. 146r.

93. B. Bennassar, « Pour l'État, contre l'État », dans B. Bennassar, *L'Inquisition espagnole*, Verviers, Marabout, 1986, p. 362 et suiv. ; J. Contreras, *Pouvoir et Inquisition en Espagne au xvie siècle*, Paris, Aubier, 1997, p. 282 et suiv.

94. R. E. Greenleaf, *La Inquisición, op. cit.*, p. 20 et suiv. Bernard Grunberg ne partage pas cette analyse (B. Grunberg, *L'Inquisition, op. cit.*, p. 162).

95. AGN, inq., 38-4, *Pro. contra Martín Ucelo*, 1536, fol. 136r-136v ; AGN, inq., 42-18, *Contra d. Baltasar*, 1539, fol. 149v.

96.*MOT/H*, I-4, p. 135 ; *SAH*, t. 3, X, *Rel. del autor*, p. 163 ; Olmos, *op. cit.*, p. 43 ; *TORQ*, t. 2, VIII-13, p. 151 ; *SAH,* t. 1, II-18, p. 131.

97.*MOT/H*, I-4, p. 135.

98. AGN, inq., 40-8, *Pro. del cacique de Matlatlan*, 1540, fol. 175r-180r.

99.*Ordenanza para el gobierno de los Indios*, *BAGN*, XI-2, 1940, p. 190. Elle est donnée par le vice-roi à Mexico le 30/06/1546.

100.*Ordenanzas de Tepeaca*, Mexico, le 26/06/1539, dans *CD/T*, p. 23-26 ; *Ordenanza para el gobierno de los Indios*, Mexico, le 30/06/1546, *BAGN*, XI-2, 1940, p. 184-187.

101.*Ordenanzas de Tepeaca*, Mexico, le 26/06/1539, dans *CD/T*, p. 25-26 ; *Ordenanza para el gobierno de los Indios*, Mexico, le 30/06/1546, *BAGN*, XI-2, 1940, p. 185-187.

102.*Ordenanzas de Tepeaca*, Mexico, le 26/06/1539, dans *CD/T*, p. 25-26 ; *Ordenanza para el gobierno de los Indios*, Mexico, le 30/06/1546, *BAGN*, XI-2, 1940, p. 184 et 187-189.

103.*Ordenanza para el gobierno de los Indios*, Mexico, le 30/06/1546, *BAGN*, XI-2, 1940, p. 187.

104.*ACM*, le 1/02/1525, I, p. 28 ; *Instrucción a Nuño de Guzmán*, Madrid, le 5/04/1528, dans *CED/P*, fol. 23v ; *C.R.*, Tolède, le 24/08/1529, dans *RLI*, VII-2-1, t. 2, p. 352 ; *C.R.*, Valladolid, le 12/01/1551, dans *RLI*, VII-2-1, t. 2, p. 352.

105.*Ordenanzas de Tepeaca*, Mexico, le 26/06/1539, dans *CD/T*, p. 25 ; *Ordenanza para el gobierno de los Indios*, Mexico, le 30/06/1546, *BAGN*, XI-2, 1940, p. 186.

106.*Ordenanzas de Tepeaca*, Mexico, le 26/06/1539, dans *CD/T*, p. 26 ; *Ordenanza para el gobierno de los Indios*, Mexico, le 30/06/1546, *BAGN*, XI-2, 1940, p. 187.

107. AHMP, *ACP*, 6-184, le 13/11/1551, fol. 172 ; *ACT*, le 4/11/1547. Résumé dans *ACT/ABL*, p. 35 ; *ACT*, le 27/01/1548. Résumé dans *ACT/ABL*, p. 37 ; *ACT*, le 26/08/1560. Résumé dans *ACT/ABL*, p. 60 ; *Ordenanzas de Tepeaca*, Mexico, le 26/06/1539, dans *CD/T*, p. 25 ; *Ordenanza para el gobierno de los Indios*, Mexico, le 30/06/1546, *BAGN*, XI-2, 1940, p. 186.

108.*ACT*, le 13/12/1563. Résumé dans *ACT/ABL*, p. 63 ; *ACT*, le 21/01/1564. Résumé dans *ACT/ABL*, p. 64.

109.*Ordenanzas de Tepeaca*, Mexico, le 26/06/1539, dans *CD/T*, p. 25.

110. AGI, gob., A. Mex., 358-7, *C. del cabildo eclesiástico de Antequera*, Antequera, le 10/08/1560, fol. 1r-2r ; AGI, jus., 279-1, *Inf. contra ciertos religiosos de la orden de S. Domingo*, Mexico, le 26/09/1560, fol. 8v, 10v et 11r.

111. AGI, gob., A. Mex., 358-2, *C. del cabildo eclesiástico de Antequera*, Antequera, le 3/04/1562, fol. 1v et 2r-2v.

112.*Visita hecha al virrey Mendoza. interrogatorio,* le 8/01/1547, dans *VR/LH,* t. 1, p. 70 ; *Licencias a varios indios,* le 2/05/1552, dans *VR/PG,* p. 551 ; *Licencica a d. Hernando,* le 5/09/1553, dans *VR/PG,* p. 551.

113.*BUR/G*, t. 2, 72, p. 358.

114. AGI, gob., A. Mex., 19-13, *C. de L. de Velasco al rey*, Mexico, le 7/02/1554, fol. 6r.

115.LANDA, *op. cit.,* 5 ; AHN, div., indias, 25-2, *C. de los indios gobernadores de Yucatán al rey,* Yucatan, le 12/04/1567, 2 fol. ; *Diligencias sobre la revocación de las sentencias,* Merida, le 11/02/1563, cité dans S. ZAVALA, *El servicio personal, op. cit.,* t. 4, p. 388 et 390.

116.*C. de L. de Anguis al rey,* Mexico, le 20/02/1561, dans *DI/CUE,* p. 253 et 259 ; AGI, gob., A. Mex., 358-2, *C. del cabildo eclesiástico de Antequera,* Antequera, le 3/04/1562, fol. 1v et 2r-2v ; MNAM, GO, 11, *A. de C. del orden de S. Domingo,* le 22/09/1565, fol. 38r.

Chapitre X. Les élites indiennes et l'évangélisation

1 Les élites traditionnelles indigènes n'ont pas disparu dans le chaos de la Conquête. Jerónimo López note en 1541 qu'il y a d'une façon générale un cacique et 100 *principales* dans un village de 1 000 *vecinos*, ce qui donne une proportion de 10 % [1]. Huexotzingo compte 1101 caciques et *principales* pour 11 308 tributaires en 1558, ce qui représente 9,7 % de l'ensemble. Vers 1563, les 400 *principales* de Xochimilco représentent 5,7 à 6,6 % de la population totale estimée entre 6 000 à 7 000 hommes. Dans la vallée deToluca, Ocoyoacac compte 15 *principales* pour 460 tributaires en 1569 soit 3,2 % du total [2]. Avec le temps, cette proportion semble tout de même se réduire. Les élites indigènes forment cependant toujours un groupe de pression puissant et numériquement important qui peut conditionner par son attitude la réaction des populations vis-à-vis du christianisme. Les religieux ne s'y sont pas trompés en privilégiant l'éducation des fils des chefs indiens.

Le pouvoir des caciques

2 À l'époque précolombienne, la société aztèque se composait de dignitaires, les *tetecuhtin,* et de plébéiens, les *macehualtin*, devenus les *macehuales* sous la plume des Espagnols avec la Conquête. Le titre de *tecuhtli* (pluriel *tetecuhtin*) revenait à tous ceux qui exerçaient une

charge politique ou judiciaire, dans une cité, un quartier ou un village. Le poids des chefs indigènes était très fort au moment de la conquête. Ils avaient la force publique (ils exerçaient la justice), le pouvoir économique (ils possédaient des terres qui étaient travaillées pour eux et assuraient leur entretien) et enfin le pouvoir fiscal (ils percevaient un tribut tout en assurant la levée des impôts). La dignité n'était pas héréditaire. Les chefs des cités étaient désignés par le terme de *tlatoani* (pluriel *tlatoanime* ou *tlatoque*). Ainsi Moctezuma II était le *tlatoani* de Tenochtitlan. Les deux autres cités alliées, Texcoco et Tlacopan, avaient chacune un *tlatoani*. Il en allait de même des cités soumises ou alliées [3]. Les Espagnols ne comprenant pas la société indigène ont donné des noms variés (empereur, rois, seigneurs) aux chefs indiens en raison bien souvent de l'importance de leur cité. Pour de nombreux observateurs Espagnols, les seigneurs étaient particulièrement redoutés au moment de la Conquête. Le conquistador anonyme écrit ainsi : « Les seigneurs sont craints et obéis à tel point qu'il ne leur manque plus que d'être adorés comme des dieux [4]. »

3 On dit parfois un peu trop rapidement que les Indiens et notamment les Aztèques ont vu leur pyramide sociale mise à mal lors de la Conquête et que les élites politiques et religieuses ont été décimées [5] car si les chefs combattants des grandes cités indiennes ont perdu la vie lors des combats ou ont été exécutés après la chute de Mexico, il semble que les chefs locaux et une grande partie du bas clergé indien ait été préservé. Ainsi, Hernán Cortés décapite l'empire aztèque avec l'élimination des chefs Mexicas accusés de complot quand il se rend à Hueimola en 1524 (Cuauhtemoc est pendu en compagnie du seigneur de Tlacopan, don Pedro Tetlepancaltzin, et du seigneur de Texcoco, don Pedro Cohuanacochtzin [6]) mais il confirme dans leurs fonctions les chefs indigènes qui se sont soumis

ou leurs héritiers [7]. Ils deviennent des cadres de la société à côté des Espagnols car on leur reconnaît cette autorité naturelle et qu'ils représentent le pouvoir légitime aux yeux des populations indiennes. Les membres des grandes familles sont entretenus. La fille de Moctezuma II, Isabel, reçoit l'*encomienda* de Tacuba. Son fils, don Pedro, perçoit une rente pour subvenir à ses besoins [8].

4 Le pouvoir espagnol signifie tout de même aux chefs indigènes qu'ils sont soumis à son autorité. Ainsi, en 1538, on ne doit pas parler de seigneur (il n'y a qu'un seul seigneur, le roi d'Espagne), mais de *principal* [9], terme beaucoup plus vague, qui comprend en fait tous les cadres de la société indienne. Le visiteur Vasco de Puga parle pourtant encore des « seigneurs » *(señores)* indiens quand il rend compte de sa mission au roi Philippe II en 1564. Le titre de *tlatoani* apparaît lors d'un procès de l'Inquisition à Moxcaltepec en 1544. Le franciscain Jerónimo de Mendieta utilise le terme de *tlatoque* (pluriel de *tlatoani*) pour désigner les chefs indiens en 1562 dans sa correspondance [10]. Le titre de cacique caractérise généralement le seigneur mais, dans les sources, il qualifie parfois les notables indigènes qu'ils soient des seigneurs ou de simples *principales* qui exercent des responsabilités politiques ou administratives comme juge et gouverneur.

5 Les chefs indiens qui ont embrassé la foi chrétienne participent à l'effort de conversion des populations indigènes. Aide à la conquête et aide à la conversion se confondent. Les caciques des grandes cités (notamment ceux de Tlaxcala et de Texcoco) semblent bien être les acteurs fondamentaux de la conversion de leurs sujets et de l'enracinement du christianisme, et il en va de même dans les petites chefferies. Les chroniqueurs soulignent ces modèles de chrétiens assidus, se confessant et entraînant avec eux de nombreux Indiens au baptême. La liste des caciques vertueux est longue dans leurs

écrits [11], elle signifie qu'à leurs yeux, seule l'adhésion des caciques au projet évangélique permet une progression de la cause de Dieu. Leur véracité reste à démontrer. D'autres sources racontent les actions des chefs indiens convertis. Dans une relation de mérite de 1551, Diego de Tapia dresse une liste de plus de vingt-cinq caciques indigènes œuvrant à ses côtés contre les Chichimèques [12]. Ces actions sont bien souvent rapportées dans des documents tardifs, alors que la deuxième génération réclame des privilèges pour récompenser le dévouement de ses pères. En 1552, les caciques de Tacuba (l'ancienne Tlacopan) s'adressent au roi. Ils rappellent leur soutien aux Espagnols durant la conquête et leur conversion. Ils demandent un écu d'armes (*escudo de armas*) et des villages car depuis qu'ils sont soumis, ils ont perdu ceux qu'ils avaient avant la conquête quand ils dirigeaient l'empire aux côtés des seigneurs de Tenochtitlan et de Texcoco. Ils réclament ainsi Xiquipilco pour le *tlatoani* don Antonio Cortés et Tlallachco pour la ville. Les caciques témoignent de leur intégration à la nouvelle société coloniale en rédigeant leur lettre en espagnol et en la signant tous de leur nom [13].

6 Don Juan de Guzmán Itztlolinqui, seigneur de Coyoacan, est un modèle de cacique chrétien. Son père, Quauhpopocatzin, *tlatoani* de Coyoacan et capitaine de Moctezuma II, aurait été favorable aux chrétiens et les aurait aidés lors de la *Noche triste* [14]. Son frère aîné, don Hernando Ce Tochtzin, se convertit au christianisme et accompagne Cortés au Honduras. Il y trouvera la mort. C'est alors que don Juan hérite de la seigneurie. Il accomplit aux dires des témoins toutes les actions du bon chrétien. Il connaît la doctrine chrétienne pour l'avoir écouté au couvent franciscain ; il se confesse et communie une fois par an. Il jeûne pour le Carême. Il envoie les enfants du village apprendre la doctrine chrétienne auprès des

frères. Il est plein de compassion pour les malades et ceux qui ont faim. Il paie même les dîmes de sa propre initiative. Il réprimande les mauvais croyants et lutte contre les idolâtres. Deux Indiens, peut-être deux *principales*, qui accomplissent des sacrifices sont arrêtés et pendus sur son ordre [15]. Certes, ce portrait dressé à sa demande est idéalisé, mais d'autres documents mettent en lumière son action en faveur de l'évangélisation. Il est bien intégré à la nouvelle société coloniale et ses mérites sont reconnus. Il s'habille à l'espagnole, sait lire et écrire (il signe sa lettre à l'empereur) et reçoit un écu d'armes en 1551 [16]. Il offre avec son épouse doña Mencia de la Cruz une chapelle au couvent dominicain peu de temps avant sa mort. Il a visiblement bien élevé ses propres enfants dans la foi car ils établissent leurs testaments où figurent de nombreuses attentions chrétiennes [17]. Les deux affaires matrimoniales jugées par les tribunaux de l'Inquisition qui se produisent dans son village (Francisco est accusé de bigamie en 1538 et Martín Xochimitl, de concubinage en 1539 [18]) peuvent signifier une réelle volonté de don Juan de lutter contre le concubinage, même si son rôle dans ces deux affaires n'est pas mentionné. Il convient de préciser que les religieux dominicains ont fait de Coyoacan une base de leur action dès leur arrivée en Nouvelle-Espagne. Zumárraga semble s'être déplacé à Coyoacan vers 1535-1536 pour faire des confirmations [19].

7 Tous les caciques n'ont pas un comportement aussi élogieux. Certains sont violents et maltraitent les Indiens du village, ils abusent des femmes des *macehuales*. Ils ne paient pas les Indiens pour le travail effectué et s'enrichissent sur leur dos [20]. Les autorités soulignent qu'ils sont une charge réelle pour les villageois et mettent en doute leur compétence de chef. Vasco de Quiroga affirme que les chefs indigènes se comportent en véritables tyrans. Et l'archevêque de Mexico Montúfar de conclure en 1554 qu'en fait les gouverneurs,

les caciques et les *principales* asservissent les *macehuales* et que leur sort est pire que celui des captifs d'Alger [21] ! Les caciques sont accusés de s'être appropriés au moment de la Conquête des terres abandonnées ou appartenant aux temples [22]. Cela n'est pas certain car les caciques de la région de Tepeaca et d'Acatzinco apportent des documents anciens qui attestent de leurs propriétés et reçoivent la reconnaissance de leurs droits par l'Audience en 1568 et en 1571 [23].

8 D'autres chefs indigènes détournent à leur profit une partie des moyens consacrés à la construction de l'église. Un *principal* d'Ocuituco est ainsi accusé de dérober une partie du tribut revenant à Zumárraga en 1539. Don Diego, cacique de Tlapanaloa, utilise le tribut pour construire sa maison et donner des fêtes alors que l'église du village n'est toujours pas achevée après six ans de travaux. Don Diego est l'archétype du mauvais cacique. Il a de nombreuses concubines et pratique les avortements. Il ne sait pas ses prières alors qu'il est baptisé depuis huit ans. Il abuse des femmes des autres Indiens du village. Il ne recule devant rien, il fait même fouetter un mari bafoué qui a osé se plaindre. C'est aussi un meurtrier. Il a tué une Indienne et l'a enterrée dans sa maison [24]. L'utilisation abusive des fonds de la communauté n'est pas rare. Le docteur Maldonado dénonce en 1560 les malversations dans la gestion de la caisse du gouverneur et des *principales* de Tepeaca. Il demande qu'ils soient redevables sur leurs deniers de la fraude [25]. En 1564, des Indiens des quatre quartiers de Mexico accusent leurs alcades, leurs regidors et leurs *principales* d'utiliser l'argent de la communauté pour acheter des maisons dans la ville. Ces détournements de fonds ne sont pas les seuls griefs des Indiens. Ils reprochent aussi à leurs chefs toutes sortes d'abus (travail non rétribué, pressions diverses) et soulignent qu'ils pratiquent l'idolâtrie. Ils organiseraient des danses avec des habits anciens et

des parures de plumes, veilleraient les morts et s'enivreraient comme aux temps anciens. Cela vient un peu comme l'ultime argument, celui qui doit emporter la condamnation sans réserve. Être un mauvais chrétien apparaît pour ces Indiens comme l'explication de ces attitudes scandaleuses [26].

9 Car bien des caciques et des *principales* versent dans l'idolâtrie et font pression sur les Indiens pour participer aux sacrifices. Le nouveau seigneur de Toluca, Tuchoyotzin, installé au pouvoir par Cortés lui-même, est accusé d'idolâtrie. Il est alors destitué et emmené au couvent Saint-François de Mexico dans les années trente [27]. De nombreux Indiens racontent en 1546 que depuis des années le gouverneur de Teutalco, don Juan Temacazque, se livre à des pratiques rituelles en l'honneur des dieux de la pluie (il leur offre notamment des pierres précieuses). Il fait aussi travailler des Indiens dans sa maison les dimanches et jours de fêtes et ne se rend pas aux offices [28]. Si don Juan ne connaît pas d'entraves à son action pendant des années c'est qu'il n'y a pas de présence religieuse régulière à Teutalco. Les frères ne passent que de temps en temps. L'*encomendero* Ruiz González ne se manifeste pas beaucoup. Pourtant, il est dans le village, il y tient une auberge. Mais il est vrai qu'il n'est pas non plus irréprochable, il vit en concubinage avec une Indienne Francisca dont il a trois filles [29]. Il est aussi en conflit avec certains Indiens à propos de terres usurpées [30]. Ailleurs, les *principales* font pression sur les *macehuales* et les villages alentour pour qu'ils fournissent des offrandes et participent aux sacrifices. Ils obligent la vente d'objets de sacrifices (copal et plumes) sur les marchés [31].

10 Les agents au service du roi n'ont de cesse de dénoncer les abus des chefs indigènes afin de justifier la limitation de leurs prérogatives et de renforcer l'administration royale. Ils rapportent au roi que les caciques passent avant lui pour percevoir les tributs. Tello de

Sandoval avoue que les Indiens considèrent leurs caciques comme des rois. Même impression et sentiment chez Diego Ramírez ou chez Francisco Cervantes de Salazar. Les *principales* ont trop de pouvoir sur les Indiens [32]. Les *encomenderos* se présentent alors comme des protecteurs des *macehuales* contre les caciques [33].

11 La question est de savoir quelle est la capacité des élites de contraindre les *macehuales*. Dans quelle mesure peuvent-elles les amener au christianisme ou les conforter dans l'idolâtrie, au-delà de la pression économique et fiscale exercée afin d'obtenir des offrandes ? Parfois, la contrainte est attestée. Ainsi, le cacique de Tlapanaloa empêche les Indiens de se rendre à la messe. Celui d'Acapixtla refuse pour sa part que les Indiens de son village deviennent chrétiens. Dans la région de Chilapa, les augustins Jerónimo de San Esteban et Agustín de la Coruña doivent faire face à l'hostilité des *principales* en 1533. Ces derniers ne veulent pas entendre la doctrine et punissent ceux qui s'y rendent. Ils interdisent aussi aux Indiens de parler aux religieux et de leur donner à manger. Les augustins parcourent la montagne durant plusieurs mois sans pouvoir accomplir leur ministère. Finalement, les *principales* se résolvent à laisser les *macehuales* choisir leur voie mais eux-mêmes gardent leurs dieux. Ailleurs, comme à Matlatlan, les *macehuales* paient leur collusion ou leur soumission aux élites par une excommunication sur tout le village [34]. Mais, en d'autres lieux, le pouvoir d'entraînement des caciques et des *principales* sur les *macehuales* est réduit, ils ne peuvent ni convaincre de se convertir, ni obliger à honorer les idoles. Ainsi, à Coyoacan, le concubinage persiste en dépit de la répression du cacique. À Tetiquipac, les Indiens qui refusent de faire des sacrifices aux idoles comme leur en intiment l'ordre les *principales* quittent le village en 1560 [35]. La conversion par le sommet connaît des limites.

12 La réduction des pouvoirs des caciques par les autorités coloniales modifie-t-elle les relations entre caciques et *macehuales* et influe-t-elle sur les conversions ? Dès 1530, les fonctions de justice sont confiées à des hommes nouveaux : le corregidor d'Indiens *(corregidor de indios)* puis les alcades et les juges indigènes. De cette façon, la justice échappe aux chefs traditionnels [36]. En 1549, le roi se prononce pour le développement des conseils municipaux et la fin du pouvoir des seigneurs indiens [37]. Le changement de génération de caciques dans ces années est utilisé avec profit pour remettre en cause leur pouvoir. Mais l'implantation des conseils municipaux n'est pas uniforme. Elle est rapide là où les autorités veulent donner une certaine cohérence politique et administrative aux communautés (vallée de Mexico, vallée de Toluca). Charles Gibson note cependant une étape de transition entre la seigneurie indigène et le conseil municipal dans la vallée de Mexico. Le gouverneur est le seigneur du village, le *tlatoani* du lignage traditionnel. À partir de 1564, à Texcoco, le gouverneur n'appartient plus au lignage du *tlatoani*, mais la charge est encore entre les mains des *principales*. À Tacuba, le déclin de la seigneurie commence vers 1565 quand le gouverneur n'est plus le seigneur naturel. La vallée de Toluca connaît une évolution similaire. À Ocoyoacac, en 1560, le nouveau gouverneur n'appartient pas au lignage *tlatoani* et le conseil municipal compte plusieurs *macehuales*. Dans le pays tarasque, la rupture entre le gouverneur et le *tlatoani* s'observe dans les années soixante. Là où l'unité politique et administrative des communautés existait, le conseil municipal apparaît plus tard. Ainsi, à Tepeaca, les *tlatoque* gardent la main mise sur l'administration des villages et la perception du tribut [38].

13 Ces bouleversements de la structure des communautés indiennes conduisent finalement à l'affirmation des *macehuales*. Ils investissent

les conseils municipaux et les charges. Le gouverneur de Zacatlalmanco, don Francisco Jiménez (1568-1572), n'est peut-être qu'un *macehual*. Et même dans la région de Tepeaca, les *macehuales* s'affirment en tant que force sociale [39]. L'une des expressions les plus tangibles de ces changements sont les nombreux procès intentés par les *macehuales* contre leurs élites traditionnelles où sont dénoncés pêle-mêle les tributs abusifs, les mauvais traitements, les droits hérités des temps précolombiens et surtout les appropriations de terres [40].

14 Ces changements politiques et sociaux ne semblent pas conduire en revanche à de nouvelles pratiques religieuses. Le poids des habitudes est grand dans le monde indigène. Le cacique quoique diminué reste le cacique. Il garde toujours quelques privilèges. Ainsi, il ne relève pas de la même justice que les *macehuales*. En cas de délit grave, les officiers de justice ne peuvent intervenir pour arrêter le cacique, une information doit être effectuée et transmise à l'Audience. Les peines à leur encontre diffèrent sensiblement de celles des *macehuales*. Ainsi, si un Indien jouant au *patolli* ou au *batey* reçoit cent coups de fouet, un *principal,* lui, est passible de quinze jours de prison. Un *principal* reçoit plus de terres qu'un simple *macehual* lors de la redistribution des terres à Metepec et il n'est pas contraint de travailler en 1567 [41]. Les familles indiennes les plus illustres sont confortées dans leurs prérogatives. Le vice-roi demande ainsi en 1571 que doña Ursula García Cortés y Moctezuma et ses enfants gardent leurs privilèges en raison de leur qualité de caciques et de vieux-chrétiens [42].

15 Les religieux entretiennent avec les caciques des relations ambivalentes ; d'une part, ils les considèrent comme des interlocuteurs fondamentaux capables d'entraîner avec eux les *macehuales* dans le chemin de la conversion, d'autre part, ils s'en

méfient car ils ne jouent pas toujours le rôle qu'ils leur ont dévolu et ils les dénoncent comme idolâtres. Les caciques sont alors les agents de tous les maux : ils sont luxurieux, retors et persistent dans leur opposition au christianisme [43]. Pour Pedro de Gante, ce sont bien les seigneurs qui accomplissent des cérémonies secrètes malgré les réprimandes et les menaces de sanctions judiciaires. Ils sont les principaux accusés dans les procès de l'Inquisition. Ils donnent un mauvais exemple de vie chrétienne, perpétuent les rites idolâtres et incitent les Indiens de leur village à faire des sacrifices comme eux au besoin par la violence. Une particularité est de les accuser de corrompre les *macehuales*, forcément de bons chrétiens, afin de les forcer à accomplir le culte des dieux anciens. Diego de Landa accuse de la même façon les caciques du Yucatan de pervertir les gens qui sont devenus chrétiens [44].

16 Cela ne conduit pas pour autant les religieux à remettre en cause le principe de la seigneurie indigène traditionnelle comme mode de commandement des Indiens, ils se déclarent même pour sa conservation [45]. Les franciscains sont profondément attachés à la seigneurie indigène, ce qui les conduit à s'inquiéter dès lors qu'elle est mise à mal par le pouvoir politique, car ils perdent des appuis essentiels pour commander dans les villages [46]. Quand le visiteur Jerónimo Valderrama se propose de taxer les nombreux *principales*, les religieux jugent aussitôt la mesure excessive. Ils sont d'autant plus attentifs aux impositions qu'elles conditionnent selon eux les autres participations des Indiens comme la construction des édifices religieux. Plus ils paieront d'impôts, moins ils voudront aider financièrement les églises [47]. Tous les religieux cependant ne tiennent pas cette position et certains se prononcent très concrètement pour la fin des seigneuries indigènes [48].

17 En fait, les religieux ont tendance à bien s'entendre avec les caciques et les *principales* car ils leur fournissent la main d'œuvre nécessaire pour les couvents et les églises. Cette collusion des intérêts des religieux et des élites est souvent soulignée. Valderrama dénonce les ordonnances des religieux qui organise le fonctionnement des communautés en accord avec les *principales*, quoique approuvées par le vice-roi, qui soustraient de nombreux Indiens au tribut, notamment ceux qui travaillent les terres des caciques, car elles contrarient, selon lui, les intérêts du roi. Il pense par ailleurs que de nombreux *principales* usurpent cette qualité avec la complicité des religieux. Ainsi, à Chalco, où il y aurait plus de trois cents *principales*, il n'en reconnaît que trente-deux. À Tlaxcala, ce sont les membres du conseil municipal qui s'inquiètent du nombre de *macehuales* qui usurpent la qualité de noble afin d'avoir des privilèges, assurément pour mieux protéger les leurs [49]. Les religieux se constituent des clientèles en faisant bénéficier à certains de l'exemption de tribut. Ils consolident leur assise grâce aux ordonnances. Ainsi, à Tepeapulco, les religieux garantissent aux *principales* mille cent quatre-vingt-quinze Indiens pour s'occuper de leurs terres. À Cuauhtinchan, Francisco de las Navas confie mille neuf cents Indiens aux *principales* pour s'occuper de leurs biens sur les trois mille tributaires que compte la place [50]. Ils appuient aussi les caciques en cas de conflit. Le franciscain Diego de Estemera s'en prend en chaire aux Indiens de Chachapacingo qui convoitent les terres du *principal* de Cuauhtinchan, don Diego de Rojas, vraisemblablement vers 1564. Il devra expliquer cette prise de position partisane au supérieur de l'ordre en Espagne [51]. Il semble que les intérêts convergents des franciscains et du *principal* ne datent pas d'hier car en 1560, les frères ont déjà négocié un échange de terres entre don Diego de Rojas et Jacobo Mayor. Diego de Rojas est vraisemblablement un fidèle appui

des franciscains. Il est aussi bien converti. Dans son testament, il demande une messe d'enterrement. Il donne aussi de l'argent pour célébrer deux messes après sa mort et pour acheter trois cierges, à raison d'un tomín chacun [52]. Les religieux appuient les prétentions des *cabeceras* sur des villages et des *estancias* afin d'étendre leur autorité. Dans ce combat, ils font lutte commune avec les caciques. Les franciscains soutiennent ainsi les revendications du seigneur de Tlacopan don Antonio Cortés Totoquihuaztli sur huit ou neuf *estancias* dans les années cinquante [53]. Du coup, les religieux apparaissent résolument du côté des caciques contre les *macehuales* et les relations entre religieux et Indiens se dégradent. Les excès et les abus commis et l'évolution même de la place des religieux dans la vie coloniale ont aussi une part dans cette évolution. Le ralliement général des religieux au principe de l'*encomienda* retire aux yeux des Indiens une légitimité aux religieux comme protecteurs, même si en certains endroits, comme à Huexotzingo, les religieux manifestent une volonté de redistribuer les terres dans les villages vers les *macehuales* après les épidémies qui ont ravagé les campagnes en 1546 et en 1547 [54].

La permanence d'un clergé indigène

18 Les dépositaires du sacré indien sont aussi accusés par les religieux d'empêcher les conversions et portent sur leurs épaules la responsabilité des difficultés de l'évangélisation. Leur rôle n'est pas toujours très clairement identifié dans les sources de l'époque coloniale, et ils sont qualifiés de satrape, de lévite, de ministres du démon ou du diable, de gardiens des idoles. Tous ces hommes n'accomplissent pas de rituels comme de vrais prêtres anciens, certains ne sont qu'en contact avec les choses sacrées. Dans les

documents espagnols, le terme de *papa* définit en général une personne effectuant les rituels et notamment les sacrifices humains. Il est aussi question de sorciers (*hechiceros* en espagnol).

19 Leur rôle mérite quelques éclaircissements. À l'époque aztèque, les prêtres étaient définis par le mot « *tlamacazque* [55] ». Les prêtres d'un rang important étaient les *tlenamacazque* [56]. Ils dirigeaient le culte. Ils effectuaient le service des temples, étudiaient les traditions consignées dans les livres, tenaient le compte des jours et fixaient les fêtes rituelles. Ils étaient les dépositaires de la tradition et les gardiens de la mémoire collective [57]. Mais d'autres personnes pouvaient avoir un rôle religieux comme les devins du calendrier, les *tonalpouhque* [58]. Les sorciers proprement dits, les *tlacatecolo* (pluriel de *tlacatecolotl*), les « hommes-hiboux » figuraient à part. Ils étaient redoutés car ils pouvaient se transformer en animal et user d'enchantements, parfois à des fins malhonnêtes [59]. La recherche du gain n'était jamais loin. Ils utilisaient des breuvages pour tuer leurs ennemis. Les sorciers étaient justement poursuivis et punis. Certains étaient sacrifiés par arrachement du cœur et d'autres pendus [60]. Les Indiens pensaient que le caractère maléfique des sorciers provenait du jour de leur naissance. Le chiffre neuf leur était favorable car il était associé aux divinités de la nuit, des enfers et des morts [61].

20 Les prêtres indiens *(papas)* sont nombreux dans le Mexique central. Ils apparaissent dans presque tous les procès de l'Inquisition apostolique à titre d'accusé ou de témoin. Ils incarnent la permanence des cultes indigènes et menacent l'œuvre évangélisatrice.

21 Les prêtres de l'ancienne religion ne se contentent pas de poursuivre les cultes des dieux, ils s'illustrent aussi par leur résistance au christianisme. Ils rappellent les populations à leurs devoirs. En 1526,

Necoc Yaotl, vraisemblablement un prêtre de Tezcatlipoca, interdit aux Indiens de se convertir et de suivre les enseignements des chrétiens. Il leur demande aussi du papier et des cailles pour faire des sacrifices. Il est finalement arrêté à San Sebastián Matlahuacala et fouetté sur la place du marché en présence du franciscain Luis de Fuensalida devant une grande assistance convoquée pour l'occasion [62]. Dans les mêmes années, un prêtre du dieu Ometochtli fréquente assidûment la place du marché de Tlaxcala. Des enfants qui quittent le couvent où ils ont écouté la bonne parole, s'inquiètent auprès des passants de cet étrange personnage et apprennent ainsi de qu'il s'agit. Alors, ils le lapident. Les enfants, tout heureux de leur exploit, le rapportent aux religieux. Ceux-ci découvrent le corps de l'homme sous un amas de pierres [63]. Les prêtres indiens demandent généralement des offrandes et de l'argent pour accomplir leurs cérémonies dans les villages, ce qui n'est pas sans impact sur l'économie locale.

22 Le caractère irréductible de ces hommes apparaît dans les procès de l'Inquisition dans leur refus du baptême. Bien souvent en effet, ils ne sont pas convertis (c'est le cas de Mocahuque à Yzpan, de Tenancatl à Tepeapulco de Collin à Ocuila et de Culoa Tlapixque à Mexico [64]) ou bien leur conversion est relativement récente, en tout cas par rapport aux autres Indiens des villages où ils vivent. Le phénomène est observable aussi dans la province d'Oaxaca, à Yanhuitlan et à Coatlan [65].

23 Un autre signe certain du dynamisme de la religion indienne c'est la formation de nouveaux jeunes prêtres. En 1536, deux prêtres otomis de Tlanacopan, Antonio Tacatetl et Alonso Tanixtetl, parachèvent l'initiation de plusieurs adolescents pour qu'ils deviennent à leur tour des prêtres lors d'une grande cérémonie en présence de nombreux autres prêtres de la région. La cérémonie tourne court

avec l'irruption de l'*encomendero* Lorenzo Suárez, de Pedro Borjas et de quelques Indiens convertis qui ont eu connaissance du lieu de la cérémonie. Les Indiens se sentant démasqués s'enfuient alors en laissant sur place des papiers, du copal, des ornements des dieux, des masques, des couteaux, des manteaux, de l'herbe, du sang frais… et deux adolescents dont les jambes portent des marques de sacrifice. Les jeunes gens avouent que plusieurs fois déjà les deux *papas* les ont conduits sur la montagne et leur ont fait saigner les jambes, les oreilles et d'autres parties du corps. Ils doivent aussi suivre un régime alimentaire strict et souvent jeûner. Ils disent que c'était une mauvaise vie qui ne leur convenait pas car ils avaient toujours faim. Ils avouent n'avoir fait qu'obéir et ne pas vouloir devenir des *papas* car les *papas* sont de mauvaise vie. En outre, ils disent avoir vu les *papas* se transformer en animal (Tacatetl devenait ainsi un « tigre »). Ils ont peur d'eux. Le lendemain, un des jeunes emmène Pedro Borjas dans une grotte où ils trouvent neuf idoles et trois masques. Le 12 août, l'ordre d'arrestation est lancé et Tacatetl et Tanixtetl sont jugés par l'Inquisition [66].

24 L'affaire montre la soumission des populations aux prêtres indiens. Les deux jeunes novices ont une vingtaine d'années au moment des faits. Ils étaient encore enfants au moment de la Conquête, aussi n'ont-ils pas connu les rites indigènes sinon dans la clandestinité. La région souffre aussi du manque d'encadrement chrétien. Certes, l'*encomendero* Lorenzo Suárez apparaît dans cette affaire soucieux du bon encadrement religieux des Indiens. Il a fait construire une église. Il intervient à point nommé lors de la cérémonie d'initiation, sans doute suite à une dénonciation [67]. Mais il faut reconnaître que son contrôle de la vie religieuse du village est assez lâche, étant donné qu'il réside à Mexico [68]. Les Indiens convertis de la région

déplorent que la province soit pleine d'idolâtres et évoquent la présence de trois sacrificateurs et d'un *papa* à Tecoma [69].

25 D'autres cas attestent de la formation de jeunes prêtres indiens. À Ocuila, le cacique don Juan persuade son jeune garçon de ne pas se convertir au christianisme et de devenir un prêtre. Dans la province d'Oaxaca, il y a de nombreux jeunes prêtres indiens. À Coatlan, en 1546, un jeune Indien « *indio mancebo* », Ysto, assiste le vieux *papa*, Canautli. À Yanhuitlan, de nombreux prêtres indigènes traduits devant le tribunal de l'Inquisition en 1546, ont une vingtaine d'années, ils sont donc nés après la Conquête [70].

Les sorciers

26 Les sorciers à l'époque coloniale parcourent la vallée de Mexico dans la première moitié des années trente. D'autres fréquentent en 1550 la région de Tepecuacuilco et de Taxco. Plus au Nord, dans le Mixton, les sorciers animent la résistance contre les Espagnols. Au sud, au Yucatan, dans les années soixante-dix, ils sillonnent la Sierra de Jalapa [71]. Les sorciers Martín Ocelotl et Andrés Mixcoatl qui rayonnent autour de Texcoco dans les années trente s'illustrent particulièrement dans leurs attaques contre la religion catholique.

27 Martín Ocelotl est né à Chiauhtla à la fin du xve siècle. Sa mère a la réputation d'une sorcière. En 1531, il est accusé une première fois de sorcellerie. Le corregidor Cristóbal de Cisneros le bannit alors de Texcoco. Mais il y revient de temps en temps. Il parcourt une zone relativement réduite : Texcoco, Chiauhtla, Tecamachalco, Cachula, Tepeaca, Tecalco, Acatzingo, Guatepec. Le gardien du couvent de Texcoco, le franciscain Antonio de Ciudad Rodrigo, l'a à l'œil. Il le réprimande par deux fois. Cela n'empêche pas Martín Ocelotl de poursuivre ses activités. Il offre des objets magiques, des tubes de

couleur du dieu Camaxtli et des bâtons à fouir afin de favoriser les moissons. Il pratique de façon confidentielle, ce qui le rend encore plus mystérieux. Il veut être seul dans la pièce dans laquelle il soigne le gouverneur de Mexico, don Pablo. Il pratique abondamment la divination avec de l'eau et des haricots. Il prévoit la mort des gens et prédit une famine. Martín Ocelotl assure sa renommée en racontant à l'envi ses actions passées. Il se taille ainsi une réputation sur mesure. Il serait allé voir Moctezuma II avec neuf autres prêtres pour lui annoncer l'arrivée des Espagnols. Le souverain aztèque les aurait fait enfermer et tous seraient morts sauf lui. Ocelotl possède d'autres pouvoirs encore. Il peut se transformer en animal (tigre, lion, chien) et même changer d'apparence, devenir un jeune homme ou un vieillard. Certains disent qu'il est immortel. D'autres lui prêtent plus de cent ans. Son pouvoir est grand et il est redouté. C'est peut-être ce qui explique la prudence des caciques qui déposent lors du procès [72].

28 Finalement, en 1536, Martín Ocelotl est poursuivi par l'Inquisition pour sorcellerie, divination, transformation en animal, incitation contre le christianisme, et conversation avec le diable. Ocelotl joue finement durant son procès, il livre peu d'informations. Il nie en grande partie les témoignages à charge. Il se définit comme un bon chrétien, baptisé depuis 1525 par les frères de Texcoco et connaissant la doctrine chrétienne. Il s'est marié à l'église vers 1533 à Texcoco. Ocelotl est finalement condamné à être promené sur un âne dans les rues et sur les marchés de Mexico et de Santiago précédé d'un crieur qui dénonce ses activités. Il perd tous ses biens. Puis il est embarqué à Veracruz pour l'Espagne [73].

29 Le sorcier Andrés Mixcoatl couvre de vastes zones à l'est de Mexico sur les traces de Martín Ocelotl dont il se dit l'incarnation en 1537. La force de Mixcoatl est sa capacité à intervenir sur les éléments afin

de protéger les récoltes. Il fait venir les pluies à Tepeapulco. Il consomme et donne à manger des champignons hallucinogènes, les *nanacatl*, et des herbes. La divination s'étend à la lecture des signes. Il sait qu'il va être arrêté en voyant un scarabée et une araignée, des insectes néfastes, sortir d'un tas d'ordure. Il les tue et dit alors : « Les gens de l'église vont m'arrêter. » Il soigne aussi un enfant malade en échange de deux manteaux. Il est reconnu comme un dieu par les *macehuales*. Il accomplit des incantations qui le font devenir le dieu Tezcatlipoca. Pour d'autres Indiens, le dieu du feu Xiuhtecuhtli le protège des morsures du feu. Mixcoatl use du pouvoir que les Indiens lui prêtent. Il n'hésite pas à les menacer des pires maux comme la destruction de leur récolte s'ils ne se soumettent pas à ses demandes. Parfois même, il prononce des paroles de mort, « si vous ne m'obéissez pas, vous mourrez tous », lance-t-il aux habitants de Tepetlaoztoc. Il demande des femmes aussi. Il obtient ainsi à Xocopa une jeune fille. Il met en scène son pouvoir. Ses associés annoncent au préalable son arrivée et demandent du copal, du papier, des balles de caoutchouc pour satisfaire les dieux. Mixcoatl agit ouvertement de jour dans le centre des villages devant la foule assemblée et parfois même réunie à sa demande [74].

30 Il est cependant dénoncé par des Indiens. Le seigneur de Xicotepec, don Juan, le fait arrêter en 1537. Cependant, Mixcoatl réussit à s'évader et entre en clandestinité. Il est arrêté pour la seconde fois à Quahuchinanco en août 1537 en compagnie de ses collaborateurs par des Indiens christianisés. L'un d'eux, Cristóbal Papalotl, l'accable lors de son procès. Il semble avoir particulièrement compris les enjeux. Sa conversion récente (en 1536) par les pères de Tepeapulco et son mariage à l'église peuvent apparaître comme une stratégie afin de se protéger. Cela ne lui suffit pas pour échapper à la sentence de l'Inquisition. Son lourd passif, le fait d'avoir été un familier de

Martín Ocelotl avant de passer au service d'Andrés Mixcoatl, le dessert. Andrés Mixcoatl et Cristóbal Papalotl sont promenés sur un âne dans les rues et sur les marchés de Tulanzingo précédé d'un crieur qui dénonce leurs activités et reçoivent chacun cent coups de fouet. Partout où ils ont professé, ils doivent abjurer. Ils seront enfermés durant un an dans le couvent de Tulanzingo. Leurs biens sont confisqués et vendus [75].

31 Il semble exister tout un réseau de sorciers itinérants dans la région : Martín Ocelotl et Andrés Mixcoatl sont les mieux identifiés mais il y en a d'autres : Juan Tlaloc qui sévit à Tepeapulco et à Cupinala ou Cupitla où il envoie le vent détruire les récoltes parce que les Indiens ne voulaient pas lui donner ce qu'il désirait, et Uiztli [76].

32 Ces sorciers agissent au vu et au su de tous. Ils ne cachent pas leurs déplacements et sont reçus par les puissants. Ils ont ainsi acquis de nombreux biens. La richesse de Martín Ocelotl est importante. Il a des maisons (à Texcoco, Tepetapa, Tocula, Copancingo, Tetestata, Chiauhtla, Cuernavaca, Mexico et entre Guatepec et Ixtapaluca), des terres (à Guatepec et Ixtapaluca), des stocks de marchandises (trois charges de cacao, cent vingt-neuf charges de maïs). Ocelotl a de nombreux Indiens à son service, trois serviteurs et douze esclaves, principalement des femmes. Mixcoatl possède lui aussi de nombreuses maisons (à Apipiluazco, Zacatepec, Metepec, Thecincoaque, Atliztaca, Tulanzingo, Chiauhtla) et des terres (à Chiauhtla, Tulanzingo et Xocopa). Ce qui impressionne surtout, c'est la fortune de Martín Ocelotl en bijoux et en or. Il a des pierres précieuses (des turquoises et des pierres vertes), une statuette en or représentant un hibou, une autre figurant un aigle, le tout pour une valeur de cinquante sept pesos d'or, deux lingots d'or de trente pesos d'or, et du numéraire [77]. Ils sont à la tête d'une petite fortune.

33 Il est à noter que les sorciers sont arrêtés par les Indiens convertis avant d’être livrés aux autorités. Les agissements de Martín Ocelotl sont dénoncés par les Indiens de Tepeaca, de Tecamachalco et de Tecalco, des Indiens d’une zone d’importante implantation franciscaine. Quant à Mixcoatl, non seulement il se fait arrêter par deux fois par des Indiens convertis, mais encore les caciques des villages qu’il traverse manifestent leur hostilité à son endroit. Le cacique de Chiauhtla ne veut pas lui obéir. Le cacique d’Ameztla, une *estancia* de Quauhchinanco, ne va pas à sa rencontre quand il se présente dans le village [78]. C’est un signe encourageant pour les religieux. La peur inspirée par les sorciers semble s’être émoussée, les prétendus pouvoirs des sorciers n’effraient plus, ou du moins, pas tout le monde. Certains se montrent dubitatifs sur les pouvoirs de Mixcoatl : « [il] n’est pas un dieu », déclare ainsi Ueytlanpanecatl, un témoin qui n’est pourtant pas converti lors de son procès [79]. Cette attitude peut signifier que certains Indiens sont sincèrement attachés au christianisme et font leur devoir de chrétien en dénonçant les sorciers, alors que Mixcoatl les incite à la révolte en les engageant à faire des flèches pour combattre les chrétiens et qu’il se moque du *Credo* en le parodiant : « Ledit Andrés disait à la place du premier article : que je jette Dieu au feu [et pour] le deuxième : que je donne à Dieu des coups de bâtons [80]. » Les Indiens voient dans ces sorciers des mystificateurs désirant s’enrichir et contrariant leurs propres intérêts. Les intentions des caciques sont plus complexes et visent d’autres buts car d’une part, ils consultent les sorciers (par exemple pour qu’ils les soignent), et d’autre part, ils se plaignent d’eux. Ils leur donnent aussi ce qu’ils veulent, mais c’est peut-être pour les éloigner des villages car ils ont une emprise trop forte sur les populations et que leurs exigences affectent les équilibres économiques locaux. La dénonciation des sorciers peut

aussi s'expliquer par la richesse qu'ils ont accumulée et qui suscite des jalousies. Certaines personnes ont pu avoir intérêt à leur condamnation car elles convoitent leurs biens. Une partie des biens de Martín Ocelotl est acquise par le conquistador Pedro de Lozano [81].

34 Les procès des sorciers ne conduisent pas les religieux à croire la partie gagnée. L'envoi de Martín Ocelotl en Espagne renferme une partie de mystère. Ses actions sont ressenties comme des menaces par les clercs. Le franciscain Antonio de Cuidad Rodrigo souligne que Martín Ocelotl exerce une mauvaise influence sur les Indiens. Il est possible aussi que l'on veuille par ce moyen neutraliser la tête d'un réseau plus ou moins formel. Cela ne suffit pas à mettre fin aux actes d'idolâtrie dans la région de Texcoco. Aussi, le vice-roi Antonio de Mendoza invite le gouverneur de Texcoco don Lorenzo de Luna en 1538 à s'informer sur d'éventuels cas d'idolâtrie dans la région [82]. Les ordonnances de 1539 et de 1546 invitent à réprimer les actes de sorcellerie. La lutte contre l'idolâtrie passe par la lutte contre les sorciers [83].

35 En tout cas, les Indiens ont bien compris que les religieux attribuaient aux sorciers tous les maux idolâtres. Vers 1546, le cacique et le gouverneur mixtèques de Cuestlavaca, don Hernando et don Domingo, accusés d'avoir fait tuer un Indien à Calupa, une *estancia* de Tamazulapa, répliquent qu'il s'agissait en fait d'un sorcier qui « devenait un dieu » et qui demandait des colombes et du copal pour un sacrifice. D'ailleurs, ne racontait-t-il pas aux *macehuales* que les pères mentaient [84] ? Nous ne savons si cette défense a su convaincre les juges.

Les nouvelles élites indigènes

36 Si prêtres et sorciers contrarient l'évangélisation, d'autres groupes d'Indiens aident les religieux dans leurs tâches, ce sont les auxiliaires dans les villages et les élèves des collèges.

37 Dans les villages, les clercs confient à quelques Indiens, souvent sortis des écoles des couvents, une autorité afin qu'ils relayent leur action. Ils assurent la gestion des églises ou le déroulement des cérémonies et des offices : ils sont sacristains, portiers, chanteurs. Leurs tâches correspondent peu ou prou à ce qu'elles sont dans les paroisses d'Europe. Le sacristain s'occupe de l'entretien de l'église et en possède les clefs. Domingo assume la tâche de sacristain de l'église de Matlatlan *(tiene cargo de la iglesia)* sans en avoir le titre en 1539 [85] . Il n'est pas certain que chaque église ait son sacristain. D'autres personnes encadrent les Indiens. Ils leur enseignent la doctrine chrétienne et les prières et les emmènent aux offices dominicaux et aux fêtes de l'Église. Ils les punissent quand ils enfreignent la morale de l'Église. La lutte contre le concubinage et l'alcoolisme apparaît comme prioritaire. Ces auxiliaires indigènes s'avèrent indispensables alors que les clercs ne sont qu'une poignée et demeurent finalement assez peu dans les villages. Zumárraga leur donne le nom générique de *calpixque* dans ses ordonnances en 1532. Les *calpixque* doivent « se soucier d'instruire les seigneurs et les Indiens dans notre sainte Foi », précise-t-il [86] . Dans les documents des archives, ils portent différents titres qui sont pour une part hérités de l'ancienne administration aztèque *(tequitlato, topilli),* et pour une autre venus du monde ibérique (alguazil, *fiscal)*. Mais ils ont tous plus ou moins les mêmes attributions. Molina écrit ainsi dans son vocabulaire que le *tequitlato* équivaut au *merino* ou au *mandon* et que le *topile* est en fait un alguazil [87] . Seule une analyse minutieuse au cas par cas permet de cerner leurs prérogatives.

38 L'alguazil est un agent chargé de faire respecter les lois. À Tepeaca, ils sont chargés de punir les mauvais chrétiens et d'en informer l'Audience. Ils veillent à l'accomplissement des dévotions et luttent contre toute forme d'idolâtrie réelle ou supposée (sorcellerie, anthropophagie, sacrifices, danses de nuit et chants anciens [88]). Leur fonction essentielle est la recherche des idolâtres.

39 Le *tequitlato* s'occupe généralement de répartir l'impôt et de distribuer le travail dans une communauté [89]. Mais, à Izucar ou encore à Cuauhtinchan, les *tequitlatoque* (pluriel de *tequitlato*) encadrent les Indiens pour aller à l'église et écouter la doctrine chrétienne. Ils veillent à ce qu'ils aillent se confesser. À Tlachichulpa, ils enseignent la doctrine [90].

40 Le *fiscal* recherche les idolâtres et lutte contre l'ivresse publique. Il aide le vicaire dans les cas de mariages. Les *principales* et les *macehuales* leur doivent assistance. Le curé de Noxtepec charge son *fiscal* de vérifier la formation doctrinale et d'enquêter sur la conformité des unions [91].

41 Le *topile* aide le vicaire au même titre que le *fiscal*. Les *topiles* perçoivent l'argent lors des cérémonies dans la région des mines de Zacualpa. Les *topiles* de Quecholac, Felipe Mazatl et Francisco Hernández, comptent les Indiens qui vont à la messe le dimanche en 1557 [92].

42 Les *merinos* de Cuauhtinchan sont chargés de surveiller les bains de vapeur. Ils veillent notamment à ce qu'ils ne soient pas utilisés de nuit et par des gens de sexes différents. Ils répriment aussi l'ivresse publique. Ils assurent le contrôle des préparatifs des fêtes religieuses et doivent envoyer les Indiens écouter la doctrine [93].

43 À des époques plus tardives, vers l560/1570, les franciscains parlent d'auxiliaires portant le nom de *tepixque* et de *tlapixque* dans les villages. Les *tepixque* sont comme des *tequitlatos* ou des *mandones*. Ils

encadrent les Indiens et répriment l'ivresse. Les *tlapixque* gardent les ornements et s'occupent des offrandes. Au Michoacan, les Indiens chargés de l'enseignement de la doctrine et de l'encadrement des fidèles reçoivent le nom de nonces synodaux *(nuncios signodales* [94] *).*

44 Les responsables des communautés indigènes (gouverneur, alcade, regidor) ont aussi comme prérogatives d'aider à l'encadrement religieux. Les alcades de Cuauhtinchan sont chargés des affaires matrimoniales, d'adultères et de concubinage. Les regidors veillent à la formation religieuse des enfants et au bon déroulement des fêtes avec les prêtres. Le gouverneur et les alcades punissent les gens ivres [95] .

45 Certains jugent que les clercs bénéficient d'un trop grand nombre de collaborateurs. Les religieux sont attaqués sur ce point car ces collaborateurs sont exemptés de l'impôt. C'est d'ailleurs pour cela que ces responsabilités sont convoitées par les Indiens. Une querelle éclate d'ailleurs en 1552 à Axuluapa, une *estancia* sujette à Chalco entre trois Indiens (Francisco Tacatleque, Josepe et Martín Xicotecatl) qui se disputent la charge de *tequitlato principal* du village. L'auditeur Quesada tranche finalement en faveur de Francisco Tacatleque, mais les deux autres Indiens n'acceptent pas la décision et lui adressent leur supplique. Le vice-roi Luis de Velasco enjoint les Indiens d'Axuluapa à reconnaître la décision qui a été prise [96] .

46 Dans un premier temps, les religieux ont confié ces tâches aux jeunes gens élevés dans les couvents. La création de cette nouvelle élite dans les villages provoque des remous et donc les religieux choisissent leurs collaborateurs dans les élites traditionnelles [97] . Dans les villages de la province d'Oaxaca, qui ne connaissent ni séculiers ni religieux, le corregidor Juan Baustista de Amendaño décide des personnes qui se chargeront de l'enseignement de la doctrine chrétienne [98] .

47 Mais ces auxiliaires sont-ils efficaces ? Les procès de l'Inquisition montrent qu'un certain nombre d'entre eux accomplissent leur charge avec sérieux. L'alguazil d'Azcapotzalco dénonce six idolâtres à Zumárraga en 1538. À Ocuila, les Indiens responsables de la communauté (les alguazils Juan et Diego, les *pilhuanes* Pedro, Pablo et un autre Pedro, et le sacristain don Juan Tlapancalcatl) accusent un certain Miguel Tezcocacoatl de concubinage en 1540 [99]. Cependant, ils ne remplissent pas toujours leur rôle. Ils paraissent parfois trop attachés au chef indien qui ordonne des sacrifices et deviennent complices d'actes d'idolâtrie. Le *tequitlato* d'une *estancia* de Matlatlan, Tecciztli, garde ainsi les idoles du village à la demande du cacique don Juan. Hernando Ruiz de Alarcón donne plusieurs exemples d'auxiliaires indigènes dont celui d'un ancien *fiscal* de Teocaltzingo dans la région de Cuernavaca, qui protègent les idoles au début du XVIIe siècle à la demande d'un *principal* [100].

48 La marge de manœuvre de ces auxiliaires face à leurs frères indiens est réduite. Les *merinos* de Tlaxcala n'osent pas arrêter les gens ivres en 1550, car ils les connaissent. Le corregidor Diego Ramírez procède alors à la nomination de nouveaux *merinos* [101]. Ils cristallisent aussi sur leur personne tous les reproches que les Indiens peuvent adresser aux Espagnols et aux religieux. Ils sont perçus comme des agents de la colonisation et du pouvoir. Ils s'exposent alors à des représailles et paient parfois de leur vie leur attachement aux clercs et au christianisme. Leur présence permet tout de même aux clercs, malgré ses manques évidents, de se décharger sur eux de leur responsabilité en matière de lutte contre l'idolâtrie.

49 Ces auxiliaires ne servent parfois que leurs propres intérêts. Les évêques attribuent cette attitude au faible salaire qui leur est versé et qui ne leur permet pas de vivre. Aussi préconisent-ils de réduire le nombre de collaborateurs et d'augmenter leur salaire pour qu'ils

puissent vivre décemment. Ils parlent d'un salaire de deux pesos [102]. La méfiance est donc de mise chez les clercs. Zumárraga s'inquiète de savoir si les *calpixque* indigènes sont de bons chrétiens, s'ils enseignent bien la doctrine chrétienne et font respecter les jours de fête de l'Église. Martín de Valencia se plaint en 1532 du peu d'efficacité en général des alguazils dans leur lutte contre les idolâtres et contre l'ivresse publique. Montúfar dépeint les auxiliaires comme ne cherchant qu'à s'occuper de leurs intérêts, à voler le village et à approcher les femmes ! Molina soupçonne les *tequitlatos* d'abuser de leur pouvoir [103].

50 Les Indiens formés dans les collèges sont eux d'un soutien indéfectible. Ils s'illustrent particulièrement dans la propagation de la foi chrétienne par leur collaboration aux œuvres des religieux et par leurs propres productions artistiques. Les élèves du collège Sainte-Croix de Tlatelolco assistent principalement les religieux dans leurs traductions des langues indiennes. Diego Adriano et Andrés Leonardo participent à la rédaction de la version des *Colloques des Douze* de Sahagún en 1564. Alonso de Vegerano, Martín Jacobita et Pedro de San Buenaventura aident Sahagún pour la rédaction de son *Historia de las cosas de la Nueva España*. Agustín de la Fuente, un élégant écrivain selon le mot de Vetancurt, est maître de l'école et collabore lui aussi aux travaux de Sahagún et de Pedro de Oroz [104]. On lui attribue la paternité d'un *auto* intitulé la *Comedia de los reyes*. Il assure avec Diego Adriano l'édition des *Huehuetlatolli* chez Pedro Ocharte en 1600 [105].

51 Leur bonne connaissance du latin les amène à traduire de nombreuses œuvres pieuses en nahuatl. Les franciscains insistent d'ailleurs en 1570 sur les qualités de latinistes des Indiens alors qu'ils sont un peu déçus de leurs dispositions en théologie. Le maître de collège, Pedro de Gante, traduit de nombreuses vies de saints [106].

Francisco Bautista de Contreras, gouverneur de Xochimilco, aide Juan Bautista à terminer sa traduction du *Contemptus mundi* de Luis Rodríguez et des *Vanidades del mundo* de Diego de la Estella [107]. Hernando de Ribas aide lui Alonso de Molina pour son *Arte y vocabulario mexicano*, Juan de Gaona pour ses *Diálogos de la paz y tranquilidad del alma* et Juan Bautista pour son *Vocabulario eclesiástico* [108]. Juan Badiano effectue en 1552, à la demande du franciscain Jacobo de Grado qui préside alors aux destinées du collège Sainte-Croix, la traduction en latin de l'ouvrage sur la pharmacopée indigène écrit en nahuatl par le médecin du collège, Martín de La Cruz. Le *Libellus de medicinalibus indorum herbis* est connu aujourd'hui sous le nom de *Codex Cruz-Badiano* [109].

52 Pablo Nazareo est le premier recteur indien du collège Sainte-Croix de Tlatelolco. Il a ses lettres, il cite Ovide. Il traduit de nombreux textes liturgiques en nahuatl ainsi que des sermons. Il écrit à plusieurs reprises au roi en latin. Ces lettres montrent à l'évidence que le latin pratiqué était bien loin de celui de Cicéron évoqué par les chroniqueurs et qu'il empruntait volontiers des structures au castillan et de nombreux néologismes tirés du nahuatl [110]. Pablo Nazareo est en grande partie acculturé, et ne s'en cache pas. Il s'habille à l'espagnole [111].

53 Si les Indiens ont surtout aidé les religieux dans la rédaction de leurs ouvrages, certains ont une production personnelle, bien souvent consacrée à la religion. En 1536, le seigneur de Culhuacan, Baltasar Toquezcuauhyo, écrit un chant sur la résurrection du Christ pour la fête pascale qui est chanté à Azcapotzalco. Cristóbal del Rosario Xiuhtlami d'Azcapotzalco écrit un chant vers 1550 pour la fête de l'Esprit-Saint. Il invoque à de nombreuses reprises la Vierge Marie et raconte l'Annonciation [112]. Plusieurs œuvres sont attribuées au gouverneur de Xiquipilco, Francisco Plácido, l'homme est poète à ses

heures. Il aurait notamment écrit une pièce vers 1531/1533 qui a disparu, une Création du monde sur le modèle de la Genèse, un chant pour célébrer la nativité en 1553 (il a été chanté en 1565 pour la saint Philippe à Azcapotzalco Tepanecapan) et un hymne sur la rédemption des hommes [113]. Antonio Valeriano est certainement un des personnages les plus intéressants. Il est né vers 1522/1526 à Azcapotzalco. Il entre au collège Sainte-Croix de Tlatelolco en 1536 où il est formé par Andrés de Olmos et Bernardino de Sahagún. Puis, il devient à son tour maître du collège. Il connaît le latin et le nahuatl et a la réputation d'être un des meilleurs latinistes et rhéteurs. Il traduit des classiques, notamment Caton, en nahuatl. Il forme au nahuatl le franciscain Juan de Torquemada qui lui rend un vibrant hommage dans sa *Monarquia indiana*. Antonio Valeriano, est un *macehual*, un homme du peuple. Son intégration dans la nouvelle société coloniale lui permet de devenir gouverneur des Indiens de Mexico en 1570. Il meurt en 1605 [114]. Son œuvre la plus remarquable est certainement le *Mican Mopohua* sur l'apparition de la Vierge sur le mont Tepeyac, rédigé en nahuatl en 1556. Ce récit expose les notions clefs du christianisme, le sens chrétien de l'existence, de la souffrance et de la mort. Le vocabulaire reprend dans ses grandes lignes les précautions linguistiques des religieux, les concepts ou cérémonies chrétiennes gardent leur nom en espagnol et seuls quelques mots sont empruntés au nahuatl, les prêtres chrétiens sont ainsi les « *teopixque* ». D'autres mots sont fabriqués à partir de racines nahuas. L'évêque est le « *teopixcatlahtoani* », le chef des prêtres. Dieu est dit avec prudence « *Teotl Dios* [115] ».

54 D'autres Indiens formés par les religieux ou tout simplement christianisés participent à la promotion du christianisme dans des œuvres consacrées à la Conquête et aux débuts de la colonisation.

Don Alonso Izhuezcatocatzin Axayaca, fils de l'avant dernier souverain de Tenochtitlan, Cuitlahuatzin, est gouverneur de Texcoco. Il écrit deux chroniques historiques en caractères latins, l'une en nahuatl et l'autre en espagnol. Il meurt vers 1580. Au moment de la Conquête, il était chef archiviste des Archives royales de Texcoco. Il est un des premiers à avoir reçu la foi catholique et à adopter les coutumes des Espagnols [116]. Hernando Alvarado Tezozomoc, petit-fils de Moctezuma II, est né vers 1530 et a composé deux chroniques, l'une en espagnol, la *Crónica mexicana*, et l'autre en nahuatl, la *Crónica mexicayotl* [117]. Le seigneur de Tlalmanalco, don Francisco de Sandoval Acaxitli, fait rédiger en nahuatl le récit de son combat aux côtés du vice-roi Antonio de Mendoza contre les Chichimèques en 1541 par le *principal* Gabriel de Castañeda. Le tlaxcaltèque Tadeo de Niza de Santa María écrit une histoire de la conquête de Tlaxcala en 1548 à la demande du gouverneur Alonso Gómez. Elle est donnée à Pedro de Osorio pour qu'elle soit remise au roi d'Espagne. Le fils de Fernando Pimentel Ixtlilxochitl et petit-fils de Nezahualpilli, don Antonio Pimentel Ixtlilxochitl, écrit les *Memorias históricas del reino acolhua*. Le teztcocan Gabriel de Ayala écrit ses commentaires historiques [118]. Il n'en demeure pas moins des exemples ou des modèles d'Indiens en partie acculturés. D'autres manuscrits historiques ont été composés par des Indiens au XVI[e] siècle mais ils sont bien souvent anonymes.

NOTES

1. *C. de J. López al emperador*, Mexico, le 20/10/1541, dans *CD/M*, t. 2, p. 151.

2. W. BORAH, S. F. COOK, *The population, op. cit.*, p. 66 ; F. V. SCHOLES, E. B. ADAMS, dans *DHMC*, t. 5, *Sobre el modo de tributar los Indios de Nueva España*, p. 79-81 ; P. CARRASCO, « Los señores de Xochimilco en 1548 », *Tlalocan*, VII, p. 230 ; M. MENEGUS BORNEMANN, *op. cit.*, p. 94-95.

3. J. SOUSTELLE, *La vie quotidienne des Aztèques à la veille de la conquête espagnole,* Paris, Le Livre de poche, 1983, p. 84 ; G. AGUIRRE BELTRÁN, *El señorio de Cuauhtochco,* Mexico, FCE, 1991, p. 54-57.

4. Le Conquistador anonyme, *op. cit.*, 12, p. 59.

5. P. K. LISS, *op. cit.*, p. 211 ; A. MILHOU, « L'Amérique », dans *Histoire du christianisme, op. cit.*, t.8, 2e partie-VIII, p. 752.

6.CHIMALPAHIN, *Diario*, dans J. de DURAND-FOREST, *L'histoire, op. cit.*, t. 2, p. 253-255 ; *CHI*, p. 243 ; *Codex Aubin*, dans *Récits de la Conquête, op. cit.*, p. 173 ; *El Libro de los guardianes, op. cit.*, p. 35. Le chroniqueur du *Libro de los guardianes* qualifie cette exécution d'assassinat (*El Libro de los guardianes, op. cit.*, p. 35). Chimalpahin parle lui d'un juste châtiment (CHIMALPAHIN, *Diario*, dans J. de DURAND-FOREST, *L'histoire, op. cit.*, t. 2, p. 254).

7.CORTÉS, *Tercera c.-rel. al emperador*, Coyoacan, le 15/05/1522, dans *COR*, p. 169 ; CORTÉS, *Cuarta c.-rel. al emperador*, Mexico, le 15/04/1524, dans *COR*, p. 177 ; *GOM*, p. 326 ; *CR/C*, VI-31, p. 814.

8.*Donación de tierras a doña Isabel Montezuma*, Mexico, le 27/06/1526, dans *DCOR*, t. 1, p. 380 ; *Donación de tierras a doña Isabel Montezuma*, Mexico, le 14/03/1527, dans *DCOR*, t. 1, p. 381-382 ; AGN, mercedes, 1-16, *C.R.*, Madrid, le 18/06/1540, fol. 10r-10v ; AGN, mercedes, 1-16, *Mandamiento del virrey*, Mexico, le 1/04/1542, fol. 10r.

9. AGI, gob., A. Mex., 1088, liv. 3, *C.R.*, Valladolid, le 26/02/1538, fol. 2.

10.*C. de V. de Puga al rey*, Xochimilco, le 28/02/1564, dans *PRT*, p. 290 ; AGN, inq., 37-8, *Contra d. Domingo, d. Francisco y d. Juan*, 1544-1546, fol. 107v ; *C. de fr. J. de Mendieta a fr. F. de Bustamante*, Toluca, le 1/01/1562, dans *CD/M*, t. 2, p. 536.

11.*MOT/H*, II-1, p. 221-222, II-5, p. 238 et II-7, p. 252 ; *MEND*, III-42, p. 285-286.

12.*Título*, Mexico, le 10/11/1551 dans *Nicolás de San Luis funda Huimilpa*, Mexico, Biblioteca Aportación Histórica/Ed. Vargas Rea, 1946, p. 14-15.

13. AGI, gob., A. Mex., 91, ramo 1, *C. de los caciques de Tlacopan al rey*, Tlacopan, 1552, 2 fol. 1r-1v.

14.*C. de d. Juan [de Guzmán Itztlolinqui] al rey*, Mexico, le 15/06/1536, dans *PRT*, p. 103-104 ; *Inf. de d. Juan de Guzmán Itztlolinqui*, Mexico, 1536, dans *PRT*, p. 108-109. Nous ne trouvons pas trace de cet acte héroïque chez les chroniqueurs. Bien au contraire, Ixtlilxochitl raconte qu'il a exécuté quatre Espagnols sur ordre de Moctezuma II (*IXT*, t. 2, *Historia chichimeca*, 85, p. 218).

15.*C. de d. Juan [de Guzmán Itztlolinqui] al rey,* Mexico, le 15/06/1536, dans *PRT*, p. 103-104 ; *Inf. de d. Juan de Guzmán Itztlolinqui*, Mexico, 1536, dans *PRT*, p. 108-121 ; Tezozomoc, *Crónica mexicayotl*, Mexico, UNAM, 1975, p. 134. Il hérite vraisemblablement en 1525. Il apparaît en effet qu'il gouverne quarante quatre ans et qu'il est mort en 1569 (*CHi*, p. 278). La seigneurie

lui est reconnue officiellement en 1529 (*a. C. de la ciudad de Mexico*, le 1/06/1529, I, p. 210). Don Juan devient gouverneur de Coyoacan dans les années quarante (R. Horn, *Postconquest Coyoacan,* Stanford, SUP, 1997, p. 243).

16. AGN, indios, 26-204, *C.R.*, Valladolid, le 4/09/1551, fol. 191r.

17.*Tes. de doña Mencia de la Cruz*, Coyoacan, 1576, dans *CD/C*, t. 2, p. 129 ; *Tes. de doña María de la Cruz*, Coyoacan, le 30/01/1566 (ou 1569), dans *Cd/C*, t. 2,p. 176-179 ; *Tes. de doña María de la Cruz*, Coyoacan, le 20/11/1567, dans *CD/C*, t. 2,p. 179 et 179-180 ; *Tes. de d. Juan de Guzmán hijo*, Coyoacan, le 9/05/1573, dans *Cd/C*, t. 2, p. 16-25 ; *Tes. de d. Lorenzo de Guzmán*, Coyoacan, octobre 1576, dans *CD/C*, t. 2, p. 26-27.

18. AGN, inq., 23-1, *Pro. contra Francisco*, 1538, fol. 2-9 ; AGN, inq., 36-6, *Contra yndio Martin*, 1539, fol. 224r-224v.

19. AGN, inq., 40-5-13, *Contra Diego*, 1536, fol. 112r.

20. AGN, inq., 40-2, *Contra Diego*, 1538, fol. 8r-11r ; *C.R.*, Madrid, le 26/09/1539, dans *BAGN*, II-4, 1931, p. 484-485 ; AGI, jus., 239 et 241 (les deux documents ont été publiés dans *Cd/C*,t. 1) ; *Comisión a Bartolomé Alguacil*, le 7/12/1551, dans *VR/PG*, p. 44 ; AGN, inq., 40-7, *Den. contra d. Juan*, 1540, fol. 172r-172v.

21.*C. de Tello de Sandoval al principe*, Mexico, le 9/09/1545, dans *ENE*, t. 4, p. 214 ; *Rel. de A. de Mendoza a L. de Velasco*, 1550/1551, dans *VR/LH*, t. 1, p. 42 ; Quiroga, *Inf. en derecho*, le 24/07/1535, *op. cit.*, 1, p. 49 et 3, p. 157 et suiv. ; *C. de Montúfar al Consejo de Indias*, Mexico, le 30/11/1554, dans *ENE,* t. 7, p. 296-297.

22.*Comisión a J. Ramírez*, Mexico, le 21/03/1550, dans *VR/PG*, p. 156 ; *Comisión a Lucas García y a Miguel García*, le 11/08/1552, dans *VR/PG*, p. 109 ; *C. de J. Valderrama al rey*, Mexico, le 13/06/1564, dans *DHMC*, t. 7, p. 144.

23. H. Martínez, *op. cit*., p. 178-180.

24. AGN, inq., 30-10, *Pro. contra Cristóbal y su mujer y Martín*, 1539, fol. 145v ; AGN, inq., 40-2, *Contra Diego*, 1538, fol. 8r-11r.

25.*Petición presentada en la Audiencia por el doctor Maldonado,* 1560, dans *CD/T,* p. 85.

26.*Codex Osuna,* Mexico, Ed. del Instituto indígena interamericano, 1947, p. 16.

27. M. Menegus Bornemann, *op. cit*., p. 150.

28. AGN, inq., 37-12, *Contra el cacique de Teutalco*, 1546-1547, fol. 366r et 370v-371r.

29. Teutalco est donné en *encomienda* au conquistador Ruiz González après 1528. La seconde audience confie la moitié de Teutalco à la couronne en 1531 (*GRUN*, p. 209 ; *PG*, p. 310).

30.*ACM*, le 17/04/1551, VI, p. 18. Il doit rétrocéder les terres quelques années plus tard (*C. de G. Díaz de Vargas al emperador*, Ciudad de los Ángeles, le 20/05/1556, dans *ENE*, t. 8, p. 118-119 ; *El libro de las tasaciones*, *siglo XVI,* Mexico, AGN, 1952, p. 452-454).

31. AGN, inq., 37-1, *Pro. contra Tacastecle y Tanistesle*, 1536, fol. 3v et 4v ; AGN, inq., 37-12, *Contra el cacique de Teutalco*, 1546-1547, fol. 368. Cela s'observe aussi dans la Mixtèque (AGN, inq., 37-8, *Contra d. Domingo, d. Francisco y d. Juan*, 1544-1546, fol. 107r et 116v-118r).

32.*Instrucción a A. de Mendoza*, Barcelone, le 25/04/1535, dans *VR/LH*, t. 1, p. 27 ; *C. de Tello de Sandoval al principe,* Mexico, le 9/09/1545, dans *ENE,* t. 4, p.210 ; *C. de D. Ramírez a Tello de Sandoval,* Chalco, le 22/01/1552, dans *Colección de documentos inéditos para la historia de Ibero-América,* Madrid, Editorial Ibero-Africano-Americana, 1927-1932, t. 1, p. 186 et suiv. ; *CR/C*, I-16, p. 30 ; *C. del lic. Salmerón a J. de Sámano,* Mexico, le 31/03/1531, dans *ENE*, t. 15, p. 182.

33.*Petición de la ciudad de México*, Mexico, 1569, dans *ENE*, t. 11, p. 117.

34. AGN, inq., 40-2, *Contra Diego*, 1538, fol. 8v ; *GRI*, I-8, p. 40-42 ; AGN, inq., 40-8, *C. de fr. A. de Olmos a Zumárraga*, Hueytlalpa, 1540, fol. 176r.

35. AGN, inq., 23-1, *Pro. contra Francisco,* 1538, fol. 2-9 ; AGN, inq., 36-6, *Contra yndio Martin,* 1539, fol. 224r-224v ; *Inf. de d. Juan de Guzmán Itztlolinqui*, Mexico, 1536, dans *PRT*, p. 115, 119 et 121 ; AGI, jus., 279-1, *inf. contra ciertos religiosos de la orden de S. Domingo*, Mexico, le 26/09/1560, fol. 10v.

36. M. Menegus Bornemann, *op. cit*., p. 75.

37.*C.R.*, Valladolid, le 9/10/1549, dans *CD/H*, t. 1, p. 260-261.

38. C. Gibson, *Los Aztecas, op. cit*., p. 173-174 ; J. Galarza, *Estudios de escritura indígena tradicional aztecanáhuatl*, Mexico, AGN/CEMCA, 1988, p. 96 ; *PRT*, p. 51 ; M. Menegus Bornemann, *op. cit*., p. 94 et 100 ; H. Martínez, *op. cit*., p. 155. Il faut attendre février 1571 pour que la moitié des offices du conseil municipal soit réservée aux *macehuales* à Tepeaca (H. Martínez, *op. cit*., p. 183).

39. J. Galarza, *Estudios, op. cit*., p. 96 ; H. Martínez, *op. cit*., p. 185.

40. En 1538, un procès oppose déjà le gouverneur de Tlatlauhquitepec à d’autres Indiens (AGN, tierras, 2952-41, *Pleito,* 1538, 5 fol.). En 1543 les Indiens des villages de Huamelula et de Mazatlan se plaignent de leur gouverneur, de leurs *principales* et de leurs *calpixque* (*Mandamiento del virrey*, Mexico, le 29/01/1543, *BAGN*, VI-1, 1935, p. 15-17). Ceux de Cuahtlalpan, de Tepujaco et de Xoloc accusent leurs gouverneurs et *principales* de mauvais traitements (AGN, tierras, 2719-8, *Contra el gobernador y principales,* 1552, 24 fol.).

41.*P.R.*, Valladolid, le 22/02/1549, dans *CD/H*, t. 1, p. 255 ; *Ordenanzas de Tepeaca*, Mexico, le 26/06/1539, dans *CD/T*, p. 26 ; AGN, mercedes, 3, *Repartimiento de tierras,* 1550, fol. 121r-121v ; AGI, gob., A. Mex., 19-52, *C. del marqués de Falces al rey*, Mexico, 1568, fol. 1r.

42. AGN, GP, 37-71, *Mandamiento del virrey*, Mexico, le 17/05/1571, fol. 92r -92v.

43.*C. de Zumárraga al Consejo de Indias*, Mexico, le 24/11/1536, dans *ZUM/JGI*, t. 4, p. 122 ; Molina, *Confesionario mayor, op. cit*., fol. 28r et 44r.

44. AHN, div., indias, 24-35, *C. de fr. P. de Gante al rey*, Mexico, 1558, fol. 2r ; Landa, *op. cit*., 5, p. 71.

45.*Parecer de d. S. Ramírez de Fuenleal*, 1532, dans *CD/M*, t. 2, p. 170 ; AHN, div., indias, 23-8, *C. de fr. F. de la Parra al emperador*, Santiago de Guatemala, le 19/02/1547, 2 fol.

46. AGI, gob., A. Mex., 1254-4, *C. de L. de Velasco al rey*, Mexico, sans date, fol. 235v ; *C. de fr. J. de Mendieta al rey*, Toluca, le 8/10/1565, dans *CDR*, p. 48 ; AHN, div., indias, 23-8, *C. de fr. F. de*

la Parra al emperador, Santiago de Guatemala, le 19/02/1547, 2 fol. Des laïcs défendent aussi les seigneurs (*C. de G. Díaz de Vargas al emperador*, Mexico, le 20/05/1556, dans *ENE*, t. 8, p.112 ; *ZOR/BR*, p. 97).

47.*C. de J. Valderrama al rey,* Mexico, le 8/06/1564, dans *DHMC,* t. 7, p. 144-145 ; AHN, div., indias, 24-70, *Memorial de los franciscanos al rey,* août/septembre 1564, fol. 1v ; *Testimonio de las preguntas que el virrey de Nueva España hizo a los padres dominicos sobre el modo de exigir los tributos,* Mexico, le 12/06/1564, *DHMC,* t. 7, p. 271 ; AGI, gob., ind., 1093, ramo 8-194-1, *C. de los oficiales de Sevilla al Consejo de Indias,* Séville, 1558, fol. 2r.

48.*Inf. de los provinciales de S. AGustín*, Valladolid, le 27/06/1545, cité par M. Menegus Bornemann, *op. cit*., p. 83.

49. AGI, gob., ind., 1093-194-1, *C. de F. de Portugal*, 1558, fol. 2r ; *C. de J. Valderrama al rey*, Mexico, février-mars 1564, dans *DHMC*, t. 7, p. 68 ; *C. de V. de Puga al rey*, Xochimilco, le 28/02/1564, dans *PRT*, p. 289 ; *C. de J. Valderrama al rey*, Mexico, le 8/06/1564, dans *DHMC*, t. 7, p. 144-145 ; *ACT*, le 13/06/1550, dans *ACT/ABL*, p. 72-73.

50.*Ordenanza de Tepeapulco*, dans *CD/M*, t. 7, p. 194 ; *C. de V. de Puga al rey*, Xochimilco, le 28/02/1564, dans *PRT*, p. 292.

51.*Traslado de la delación de ciertos testigos contra fr. D. de Stemera*, vers 1564, dans *DOC/C*, p. 108-109 ; *C. de J. Valderrama al rey*, Mexico, le 28/09/1564, dans *DHMC*, t. 7, p. 171. Diego de Estemera a été gardien de Tepeaca en 1541 et de Tecamachalco de 1544 à 1547 (*Anales de Tecamachalco, op. cit*., p. 27-29).

52.*Conciertos sobre tierras entre d. Diego Rojas y Jacobo Mayor,* le 23/11/1560, dans *DOC/C,* p. 105-106 ; *Tes. de d. Diego de Rojas,* 1576, dans *DOC/C,* p. 110.

53.*C. de d. Antonio Cortés Totoquihuaztli y de los alcaldes y regidores de Tlacopan al emperador,* Tlacopan, le 6/01/1552, dans *PRT,* p. 164.

54. C. Gibson, *Los Aztecas, op. cit*., p. 115 ; H. J. Prem, *Milpa y hacienda*, Mexico/Puebla, FCE/CIESAS/ Estado de Puebla, 1988, p. 56-57.

55. Molina, *Vocabulario en lengua mexicana y castellana, op. cit*., fol. 125 ; *SAH*, t. 1, II-7, p. 305 ; Pomar, *op. cit*., p. 22 ; *MC/D*, p. 199 ; *GOM*, p. 465. La racine de ce mot est « *maca* », donner. Les prêtres en accomplissant l'arrachement du cœur de la victime l'offraient au monde (S. de Pury Toumi, *Sur les traces des indiens nahuatl*, Paris, La pensée sauvage, 1992, p. 69).

56.*SAH,* t. 1, III-7, p. 308 ; *GOM*, p. 465. Sahagún livre un essai de hiérarchisation des charges à l'identique de l'Église catholique, les *tlamacaztonque* sont des acolytes, *tlamacazque,* des diacres, les *tlenamacazque* des prêtres, et les *quequetzalcoa* des grands prêtres (*SAH,* t. 1, III-7, p. 308). Ces dignitaires ecclésiastiques participaient à l'élection du souverain aztèque (*SAH*, t. 2, VIII-18, p. 321).

57.*Colloques des Douze, op. cit.,* p. 90.

58.*SAH*, t. 1, II-7, p. 111 et t. 2, VI-36, p. 204.

59.*Historia de los mexicanos por sus pinturas,* dans Á. M. Garibay, *Teogonía, op. cit.,* p. 72 ; Fr. A.de Alcobiz, *Estas son las leyes que tenian los Indios de la Nueva España,* dans *NCDHM,* t. 2, *op. cit.,* 1, p. 282. Pour les religieux, la transformation en animal est une des marques du pacte avec le démon (Olmos, *op. cit.,* p. 59 ; SAH, t. 3, X-9, p. 117). Dans les traités de superstitions et de sorcellerie espagnols à la même époque, la transformation en animal (oiseau, chat ou renard) conduit aux mêmes conclusions (Castañega, *op. cit.,* p. 76).

60. Alcobiz, *op. cit.*, dans *NCDHM*, t. 2, 1, p. 282.

61.*SAH*, t. 1, IV-11, p. 335 et IV-11, p. 357.

62. Zapata y Mendoza, *op. cit*., p. 103. Necoc Yaotl « semeur de discorde » est un des noms de Tezcatlipoca (*SAH*, t. 1, I-3, p. 44 et III-2, p. 278). On peut penser que le personnage dont il s'agit ici est un prêtre de Tezcatlipoca dont il porte le nom. C'était une coutume à l'époque précolombienne pour un prêtre de porter le nom de la divinité qu'il servait.

63.*MOT/H*, III-14, p. 360 ; *VET/T*, 4e partie, *Crónica, op. cit.,* I-2, p. 4.

64. AGN, inq., 38-7, *Pro. contra Mixcoatl y Papalotl*, 1537, fol. 194v ; AGN, inq., 37-3, *Pro. contra Miguel*, 1539-1540, fol. 27r ; AGN, inq., 1-6, *Contra los yndios de Oquila*, 1540, fol. 6r.

65. AGN, inq., 37-9, *Pro. contra los caciques de Coatlan*, 1544-1547, fol. 149v-150r ; AGN, inq., 37-continuación del 10, *Acusación contra los sacerdotes*, 1546-1547, fol. 344r-357v.

66. AGN, inq., 37-1, *Pro. contra Tacastecle y Tanistesle*, 1536, fol. 2r, 3r, 4r et 5r. Lorenzo Suárez (av. 1490-ap. 1537) est un conquistador d'origine portugaise. Il est le premier titulaire de l'*encomienda* de Tlanacopan. C'est une *encomienda* classée « très riche » *(muy rica)* en 1564 (*GRUN*, p. 525).

67. AGN, inq., 37-1, *Pro. contra Tacastecle y Tanistesle*, 1536, fol. 3r-7r.

68. Il possède un *solar* à Mexico en 1524 (*ACM*, le 15/04/1524, I, p. 9) et devient *vecino* en 1527 (*GRUN*, p. 525). Il acquiert de nouveaux terrains en 1530 (*ACM*, le 13/05/1530, II, p. 49 ; *ACM*, le 30/05/1530, II, p. 53).

69. AGN, inq., 37-1, *Pro. contra Tacastecle y Tanistesle*, 1536, fol. 3v et 4v.

70. AGN, inq., 40-7, *Den. contra d. Juan*, 1540, fol. 172v ; AGN, inq., 37-9, *Pro. contra los caciques de Coatlan*, 1544-1547, fol. 150 ; AGN, inq., 37-8, *Contra d. Domingo, d. Francisco y d. Juan*, 1544-1546, fol. 117v ; AGN, inq., 37-continuación del 10, *Probanza del fiscal contra d. Domingo y d. Francisco y d. Juan*, 1546, fol. 335r ; AGN, inq., 37-continuación del 10, *Acusación contra los sacerdotes*, 1546-1547, fol. 345v-347r.

71. AGN, inq., 38-4, *Pro. contra Martín Ucelo*, 1536, fol. 132r-142r ; AGN, inq., 38-7, *Pro. contra Mixcoatl y Papalotl*, 1537, fol. 182r-202r ; *CHI*, p. 250 ; AGN, mercedes, 3, *Comisión*, le 9/06/1550, fol. 89 ; *ToRQ*, t. 3, XV-16, p. 38 ; *Visita hecha al virrey Mendoza. interrogatorio*, le 8/01/1547, dans *VR/LH,* t. 1, p. 81 ; AGN, inq., 90-27, *C. de d. de Landa a los inquisidores*, Jalapa, 1575, fol. 83.

72. AGN, inq., 37-6, *Inventario y secuestro de los bienes de Martín Ozelo*, 1536-1540, fol. 67r-67v et 74r ; AGN, inq., 38-4, *Pro. contra Martín Ucelo*, 1536, fol. 132r-139r.

73.*Ibid*., fol. 134r, 135v et 141v. Martín Ocelotl serait mort en mer lors de son transfert en Espagne (*TORQ*, t. 2, VI-48, p. 84).

74. AGN, inq., 38-7, *Pro. contra Mixcoatl y Papalotl*, 1537, fol. 183r-199r.

75.*Ibid*., fol. 183r-201r.

76.*Ibid*., fol. 183r, 186r, 194r et 198r.

77. AGN, inq., 37-6, *Inventario y secuestro de los bienes de Martín Ozelo*, 1536-1540, fol. 62r-67r, 74r, 75v et 81r ; AGN, inq., 38-7, *Pro. contra Mixcoatl y Papalotl*, 1537, fol. 185v, 198r et 202r.

78. AGN, inq., 38-7, *Pro. contra Mixcoatl y Papalotl*, 1537, fol. 183r-196r.

79.*Ibid*., fol. 190r.

80.*« Decimos nosotros el primer articulo : creer en un solo dios todopoderoso, decia el dicho Andrés en lugar de esto el primer articulo es que echo a dios en el fuego ; el segundo que echo a dios a palos. » Ibid.,* fol. 185v-186r et 188r.

81. AGN, inq., 37-6, *Inventario y secuestro de los bienes de Martín Ozelo,* 1536-1540, fol. 73v. Pedro de Lozano (1500-1542) est venu avec Narváez. Il est de toutes les conquêtes. Il a de nombreuses *encomiendas* (B. Grunberg, *Dictionnaire, op. cit.,* p. 290-291).

82. AGN, inq., 38-4, *Pro. contra Martín Ucelo*, 1536, fol. 136v ; *Mandamiento del virrey*, Mexico, le 23/01/1538, dans E. O'Gorman, « Mandamientos del virrey », *BAGN*, X-2, 1939, p. 235-236.

83.*Ordenanza de Tepeaca,* Mexico, le 26/06/1539, dans *CD/I,* p. 25 ; *Ordenanza para el gobierno de los Indios,* Mexico, le 30/06/1546, *BAGN,* XI-2, 1940, p. 186 ; *C. P. de 1555,* dans *CON,* fol. 46.

84. « *acia dios* » AGN, inq., 37-11, *Fragmento de un pro. de indios antropófagos*, (1546 ?), fol. 358-360.

85. AGN, inq., 40-8, *Inf. contra el cacique de Matlatlan,* 1539, fol. 179r.

86.*Ordenanzas de Zumárraga*, Mexico, 1532, dans *ZUM/JGI*, t. 4, p. 108-112. À Tepeaca, le terme de *calpixque* comprend les *tequitlatos* et les *malcuiltecpanpixque (Ordenanzas de Tepeaca*, Mexico, le 14/10/1552, dans *CD/T*, p. 30).

87. Molina,*Vocabulario en lengua mexicana y castellana, op. cit.,* fol. 105v et 150r.

88.*Rel. de A. de Mendoza a L. de Velasco*, 1550/1551, dans *VR/LH*, t. 1, p. 49-50 ; *Ordenanzas de Tepeaca*, le 26/06/1539, dans *CD/T*, p. 23-27.

89. Molina, *Vocabulario en lengua mexicana y castellana, op. cit.,* fol. 105v ; R. Siméon, *op. cit.,* p. 460 ; *Rel. de los pueblos de Tecuicuilco, Atepeque, Zoquiapa y Xaltianguiz,* le 2/10/1580, dans *RG,* t. 3-2, *Antequera,* p. 94.

90. AGN, inq., 37-7, *Pro. contra Tlilanci*, 1539, fol. 94r et 95r ; *Ordenanzas de Cuauhtinchan*, Mexico, le 7/10/1559, dans *DOC/C*, p. 194-196 ; *Rel. de A. López*, Tlalchichulpa, le 4/11/1569, dans *DES*, p. 160.

91.*Rel. de A. Martínez*, Noxtepec, 1569, dans *DES*, p. 123 et 133.

92.*C. de fr. J. de Stella a Zumárraga,* Malinalco, le 17/04/1548, dans *PRO/I,* p. 218 ; *Anales de Tecamachalco, op. cit.,* p. 36.

93.*Ordenanzas de Cuauhtinchan*, Mexico, le 7/10/1559, dans *DOC/C*, p. 210-211 ; *ACT*, le 30/06/1555, dans *ACT/ABL*, p. 95 ; *ACT*, le 14/07/1550, dans *ACT/ABL*, p. 74.

94.*El orden que los religiosos tienen...,* dans *Códice franciscano, op. cit.,* p. 71-72 ; *C.R.,* Madrid, le 23/06/1571, dans *DI/GG,* p. 477.

95.*Ordenanzas de Cuauhtinchan*, Mexico, le 7/10/1559, dans *DOC/C*, p. 185, 188-189 et 192.

96. AGI, gob., A. Mex., 358, *Mandamiento*, Getlapa, le 20/05/1560, 1 fol. ; AGI, gob., A. Mex., 358, *Mandamiento*, le 12/05/1560, 1 fol. ; *Orden*, le 23/03/1552, dans *VR/PG*, p. 103.

97.*Instrucción de Zumárraga a fr. J. de Osegura y a fr. C. de Almazan,* dans *DI/CUE,* p. 494.

98.*Mandamiento del virrey*, le 24/01/1552, dans *VR/PG*, p. 491 ; *C. del arzobipo al Consejo de Indias*, Mexico, le 15/05/1556, dans *ENE*, t. 8, p. 76.

99. AGN, inq., 37-2, *Pro. contra los yndios de apucalco*, 1538, fol. 11v ; AGN, inq., 1-6, *Contra los yndios de oquila*, 1540, fol. 5r.

100. AGN, inq., 40-8, *Inf. contra el cacique de Matlatlan*, 1539, fol. 179r ; Ruiz de Alarcón, *op. cit.*, p. 44 et 45.

101.*ACT*, le 11/07/1550. Résumé dans *ACT/ABL*, p. 48 ; *ACT*, le 13/07/1550. Résumé dans *ACT/ABL*, p. 48.

102.*Peticiones de los obispos ante la Audiencia,* Mexico, le 11/10/1565, dans *DI/CUE,* p. 282.

103.*Ordenanzas de Zumárraga*, Mexico, 1532, dans *ZUM/JGI*, t. 4, p. 108-109 ; AHN, div., indias, 22-14, *C. de fr. M. de Valencia y otros religiosos al emperador*, Guatitan, le 17/11/1532, fol. 1r ; *C. del arzobipo al Consejo de Indias*, Mexico, le 15/05/1556, dans *ENE*, t. 8, p. 76 ; Molina, *Confesionario mayor, op. cit.*, fol. 41r. Au Pérou, Poma de Ayala dénonce la corruption des Indiens d'église (A. Milhou, « L'Amérique », dans *Histoire du christianisme, op. cit.*, t. 8, 2e partie-VIII, p. 761).

104.*Colloques des Douze, op. cit.*, p. 76 ; *SAH*, t. 1, II, *Prólogo*, p. 106-107 ; *VET/M*, p. 141.

105. A. Partida, *Teatro mexicano,* Mexico, CONACULTA, 1992, t. 2, p. 53 ; O. Arróniz, *op. cit.*, p. 107 ; M. León-Portilla, « Introduction », dans *Témoignages, op. cit.*, p. 22. La *Comedia de los reyes* est publiée à Mexico en 1607.

106.*El orden que los religiosos tienen...,* dans *Códice franciscano, op. cit.,* p. 62 ; *MEND,* IV-23, p. 447 ; *VET/M,* p. 141.

107. I. O. Romero, *op. cit.*, p. xxxvi.

108. Bautista,*Advertencias para los confesores* [1600], *Prólogo,* dans BM, p. 474 ; *VET/M*, p. 141.

109. I. O. Romero, *op. cit.*, p. xxx-xxxi ; Á. M. Garibay, *Historia, op. cit.*, t. 2, p. 218.

110. I. O. Romero, *op. cit.*, p. xxix.

111.*Licencia a d. Pablo Nazareo*, le 1/10/1552, dans *VR/PG*, p. 51-52.

112. A. M. Garibay K., *Historia, op. cit.,* t. 2, p. 101-107.

113.*Id.* ; M. León-Portilla, *« Testimonios nahuas sobre la conquista espiritual », ECN*, 11, 1974, p. 12.

114.*Colloques des Douze*, *op. cit.*, p. 76 ; *SAH*, t. 1, II, *Prólogo*, p. 107 ; BAUTISTA, *Sermonario en lengua mexicana* [1606], cité par I. O. ROMERO, *op. cit.*, p. XXXIV ; *ToRQ*, t. 3, XV-18, p. 114-115 ; AGI, gob., A. Mex., 1842, *C. de A. Valeriano al rey*, le 4/02/1561 ; TEZOZOMOC, *Crónica mexicayotl, op. cit.*, p. 171.

115.VALERIANO, *op. cit.*, p. 106-107, 118-119 et 124-125.

116.*IXT,* t. 1, *Sumaria relación, op. cit.,* p. 286.

117. A. M. GARIBAY K., *Historia, op. cit.*, t. 2, p. 299 et 301.

118.ACAXITLI, *Rel. de la jornada*, dans *CD/M*, t. 2, p. 307 et 331 ; *IXT*, t. 2, *Historia de la nación chichimeca, op. cit.*, 83, p. 212-213 ; *TORQ*, t. 3, XVI-19, p. 183 ; CLAVIJERO, *Historia antigua de México*, Mexico, Porrúa, 1971, p. XXVII.

Chapitre XI. L'indianisation du culte chrétien

---

1 La participation des Indiens aux nombreuses cérémonies chrétiennes, depuis les messes dominicales jusqu'aux grandes fêtes de l'Église en passant par les fêtes des saints patrons, s'accompagne de l'introduction d'un certain nombre d'éléments indigènes. En ce sens, il y a indianisation du culte chrétien. Cela peut conduire à l'appropriation du christianisme par les Indiens et à la construction d'une vision particulière du christianisme. Comment les autorités ecclésiastiques ont-elles réagi à l'intrusion de ces éléments ?

Les éléments indiens dans les cérémonies chrétiennes

2 Les cérémonies religieuses sont les temps forts de la pratique catholique. Elles comprennent toujours des chants et de la musique. Les frères invitent les Indiens à s'exprimer leur nouvelle foi en participant à leur façon et en reproduisant des formes d'expression auxquelles ils sont attachées. Ainsi en 1525, les Indiens accomplissent de nombreuses danses lors de l'inauguration de l'église Saint-François de Mexico. Les festivités du mariage du frère du cacique de Texcoco en 1526 sont rythmées par les danses et les chants indigènes. Un grand bal, un *netotiliztli*, réunit entre mille et deux mille personnes dans le patio du palais du seigneur de Texcoco.

Les caciques eux-mêmes se mêlent aux danseurs et aux chanteurs [1]. En 1538, les Indiens suivent la procession du Corpus Christi, un cierge à la main, dans les rues de Tlaxcala, au son des trompettes, des flûtes et des cloches. Les croix et les images de saints sont nombreuses. La procession passe sous de nombreux arcs de triomphes faits de fleurs. Elle marque des haltes devant des autels où les enfants chantent et dansent à leur tour entraînant ainsi la foule [2].

3 Les Espagnols sont fascinés par les capacités musicales des Indiens. Les Indiens de Nouvelle-Espagne, et notamment les Aztèques, avaient une longue tradition de chant. Les chroniqueurs racontent ainsi que les chants les accompagnaient durant tous les actes de leur vie et qu'ils servaient aussi à mémoriser le passé et les grands mythes, alors que l'écriture pictographique était l'apanage des lettrés et des privilégiés [3].

4 Les religieux pensent que les chants et les danses assurent le succès des cérémonies auprès des Indiens et favorisent les conversions. Martín de Valencia et les franciscains croient à la vertu des chants. Zumárraga prête cette même qualité à la musique [4]. Mais les religieux désirent que ces dispositions naturelles des Indiens pour ces formes artistiques s'expriment dans le cadre chrétien et selon le canon de l'Église. Ils les forment ainsi à la musique d'Église. Juan Caro, un frère déjà âgé, leur enseigne le chant, et on se demande bien comment car il ne connaît pas la langue des Indiens. Certains Indiens en arrivent à produire des œuvres pour le service divin. Un Indien de Tlaxcala compose une messe. À Tehuacan sont ainsi donnés des messes, des vêpres et même un magnificat [5]. Pour l'essentiel, en l'absence d'instruments d'église classiques comme l'orgue, on utilise des ensembles de flûtes. Les religieux montent de nombreuses chorales et formations musicales. Le couvent augustin d'Epazoyuca

compte cent vingt chanteurs et celui des franciscains de Cholula, quarante chanteurs et seize joueurs de trompette [6]. Le nombre important de musiciens et de chanteurs indiens dans les communautés perturbe les équilibres socio-économiques et conduit à reconsidérer la répartition du tribut car ils ne sont pas soumis à l’impôt. À Cuauhtinchan, par exemple, les chanteurs sont non seulement exemptés de tribut mais aussi de travail. Ils sont donc une charge lourde pour la communauté qui les entretient. Le conseil municipal de Tlaxcala débourse ainsi en 1549 vingt pesos pour les musiciens et les chanteurs du couvent franciscain. À Coyoacan, les dix-huit chanteurs sont entretenus par le gouverneur qui leur donne des terres. À Tepeapulco, rien moins que vingt-neuf Indiens se consacrent au travail des champs afin d’entretenir les chanteurs [7]. Peut-être les religieux ont-ils voulu ainsi se constituer une clientèle. Leurs privilèges des chanteurs et des musiciens suscitent des jalousies et alimentent des critiques. Ils ne sont pas bien vus. Ils seraient de mauvaises mœurs et briseraient les mariages car ils sont toujours en contact avec les femmes des villages. Il est possible que leurs motivations pour entrer dans le chœur ou dans un ensemble de musique ne soient pas toujours respectables. Leur participation au chœur ne justifie pas leurs privilèges [8]. Le concile de 1555 opte pour la réduction du nombre des musiciens. Cela devrait permettre de mieux les rémunérer et ainsi de les motiver davantage. En outre, cela libérerait de la main d’œuvre [9].

5 La musique et le chant constituent des postes de dépenses importants des communautés indigènes car s’ajoute à cette charge en personnel le coût du matériel. Un livre de chant coûte dix pesos mais cela peut monter à trente-deux pesos [10]. Le plus onéreux demeure sans conteste les trompettes. En 1552, le conseil municipal de Tlaxcala achète six trompettes pour la somme de cent cinquante

pesos. Les prix sont sensiblement les mêmes dans la Mixtèque. En 1551, la caisse de communauté de Texupa débourse cent vingt pesos pour huit trompettes. En 1560, les huit nouvelles trompettes reviennent à cinquante-cinq pesos. Faut-il voir une baisse des prix ? Le prix élevé d'une trompette explique que certains musiciens dans le besoin placent leur instrument en gage [11]. Toutes les communautés n'ont pas d'instruments aussi coûteux. Parfois elles se contentent de flûtes et de tambours. Mais, en 1552, le gouverneur de Coyoacan, qui veut vraisemblablement donner un certain éclat à la fête du Corpus Christi, fait venir quatre trompettes de Mexico [12].

6 D'autres éléments indigènes agrémentent les cérémonies chrétiennes : les parures de plumes, les images peintes et décorées, les parfums. Ils représentent parfois des dépenses importantes pour les communautés. Les ornements avec des plumes sont particulièrement onéreux car les plumes coûtent cher et nécessitent le travail d'artisans spécialisés. Ceux de la Saint-François reviennent à deux cent trente et un pesos en 1559 à Tepeaca [13]. L'image de saint Jean pour l'autel de l'église de Coyoacan coûte douze pesos. Ces images sont souvent les œuvres d'artistes indiens qui livrent alors leur sensibilité religieuse. Elles peuvent reproduire des éléments indigènes [14].

7 La dépense pour la Saint-François à Tetelcingo (le saint patron du village) doit être de cinq pesos d'or commun en 1557. À la même époque, à Tepeaca, la Saint-François coûte soixante pesos et six tomines. Dans le même ordre de grandeur, la Sainte-Catherine occasionne une dépense de soixante-six pesos à Texupa dans la Mixtèque en 1552. Les sommes consacrées aux manifestations religieuses peuvent être plus modestes même dans des villages importants comme Tepeaca. La fête du Corpus Cristi ne revient qu'à vingt-cinq pesos et sept tomines en 1557 et celle de l'Ascension à

deux pesos et six tomines [15]. Les communautés indigènes couvrent toutes les dépenses pour les fêtes religieuses, les plumes des ornements, les cierges, les tentures et les repas. Le coût des fêtes dépend pour une bonne part des ressources des communautés et des décorations et ornements voulus. Le vice-roi tente de limiter les dépenses des communautés afin d'éviter les excès. À Cuauhtinchan en 1559, la caisse de communauté finance six fêtes religieuses (les trois fêtes de Pâques, Corpus Cristi, l'Assomption et la Saint-Jean-Baptiste) à hauteur de quinze pesos chacune sauf celle de Saint-Jean-Baptiste, qui reçoit la somme de vingt pesos car il s'agit de la fête du village, ce qui fait un peu moins de cent pesos. Dans la province d'Oaxaca, à la même époque à Texupa, le budget pour couvrir les frais de toutes les fêtes est de cent quarante pesos. En 1563, la communauté de Zimatlan est autorisée à dépenser trente-deux pesos pour les fêtes du village sans jamais dépasser huit pesos pour une [16].

8 Les communautés indiennes consacrent ainsi une bonne partie de leur budget à l'exercice du culte chrétien. Elles doivent aussi entretenir les clercs, acquérir des ornements d'église et accueillir des personnalités lors d'événements extraordinaires. L'accueil des autorités ecclésiastiques occasionnent de lourdes dépenses. Lors de la consécration de l'église du couvent de Tepeaca en 1555, la caisse de communauté débourse quatre cent soixante-dix pesos et quatre tomines pour les huit jours de réjouissance, ce qui représente un quart des dépenses de l'année. L'événement est, il est vrai, extraordinaire, les évêques de Tlaxcala et de Chiapa viennent tout exprès. De nombreuses autres personnalités assistent à la cérémonie. Le passage de l'évêque de Nouvelle-Galice à Tepeaca génère une dépense de cent dix pesos en 1559 [17].

9 Au final, les dépenses des communautés indigènes en matière religieuse sont considérables. À Tepeaca, en 1555, elles se montent à mille six cent cinquante pesos et six *granos* ce qui représente 55 % des dépenses du village [18]. Les études du livre de comptes de la caisse de la communauté de Texupa ont donné lieu à de nombreux décomptes de la part des historiens, chacun définissant ce qu'il entend par dépense en matière religieuse. Mais tous les calculs laissent apparaître que de 1550 à 1564 plus de la moitié du budget global de la communauté est consacré aux choses religieuses [19]. Les chiffres tirés des livres de comptes de communauté sont à prendre avec précaution. Les officiers royaux chargés de la vérification des comptes relèvent en effet que les livres sont mal tenus et que de nombreuses rentrées financières ne figurent pas. Ils dénoncent le caractère volontaire de ces omissions et n'hésitent pas à parler de fraude [20].

L'ambiguïté des pratiques religieuses des Indiens

10 La présence d'éléments indigènes lors des fêtes religieuses chrétiennes témoigne de la tolérance dont font preuve les frères, notamment les franciscains, dans l'exercice du culte. Il faut dire que, pour eux, l'enjeu essentiel n'est pas cette génération mais la suivante sur laquelle ils reportent tous leurs espoirs. Ils tiennent malgré tout à donner aux cérémonies une certaine tenue, d'où la pompe déployée. Les dépenses parfois somptuaires des communautés pour les fêtes de l'Église procèdent de cette politique tout en manifestant un goût certain des Indiens pour ces réjouissances. Mais si certains religieux s'accommodent de l'apport d'objets familiers par les

Indiens dans les cérémonies chrétiennes pour faire progresser l'évangélisation, d'autres s'en inquiètent ouvertement.

11 Depuis les premiers moments de la Conquête, les Espagnols ont dressé des croix au fur et à mesure de leur progression en territoire indien marquant ainsi le paysage de leur passage. La croix signifie la double soumission politique et religieuse. La croix élevée parfois sur les lieux des anciens oratoires indigènes apparaît comme un signe de la christianisation d'un endroit avant la construction de l'église [21]. Mais, dans la région de Texcoco, les Indiens rendent des cultes aux croix qui semblent bien peu orthodoxes. Ils enterrent à leur pied des objets des cultes anciens, des couteaux, des statuettes des divinités aussi. En 1539, des objets sont exhumés au pied d'une croix, ils sont en mauvais état, ce qui fait supposer un dépôt ancien. Le gouverneur de Texcoco, don Lorenzo de Luna, découvre aussi des pointes de flèches et des couteaux en silex au pied d'une croix à Chiauhtla. Ce sont des offrandes traditionnelles aux dieux. Un cacique place des idoles au sommet d'un rocher où une croix a été édifiée non loin d'Izucar. Des instruments de musique sont enterrés au pied d'une croix à Azcapotzalco. La pratique est aussi répandue dans la Mixtèque à Cuestlavaca et à Tlaxiaco [22]. On s'inquiète du sens des offrandes de copal portées devant les croix. Pour les clercs, les Indiens font semblant d'adorer la croix alors qu'ils honorent leurs divinités [23]. Aussi préfère-t-on limiter le plus possible ces attentions. En 1539, l'usage du copal et les feux nocturnes devant les croix sont interdits. Les croix ne doivent pas être érigées dans les patios des maisons, même des gens de qualité [24].

12 Ce ne sont pas les seuls détournements opérés par les Indiens. Ils placent des sculptures anciennes dans les murs des églises. Des idoles sont cachées derrière un paravent ou derrière une cloison ou parfois même à l'intérieur de l'autel. Ainsi les motifs chrétiens et les

symboles païens se mêlent jusque dans les lieux sacrés. Sahagún raconte que de nombreuses statues de saints promenées lors des processions sont creuses et il suspecte qu'elles ne contiennent des objets idolâtres [25]. Même la bonne volonté des Indiens à construire un lieu de culte chrétien attire la suspicion : si les Indiens construisent un oratoire en l'honneur de saint Luc, c'est parce que le jour de la fête d'une de leur divinité tombe justement le jour de la Saint-Luc, conclut le dominicain Durán [26]. On peut dès lors s'interroger sur les dévotions accomplies dans les églises.

13 La crainte d'une dérive est réelle et justifiée comme en témoigne une affaire à Izucar. Tout commence avec la découverte en 1541 par le *fiscal* don Antonio d'une malle pleine de tissus, de lisières de *mantas*, de tiges de plumes (des *mastiles*) et de plumes blanches, dans la chapelle Saint-Michel de Teizcuinco, une *estancia* d'Izucar. Son contenu apparaît clairement comme des offrandes aux dieux précolombiens. Le gardien de la caisse, Tomás Tunatl, est alors entendu. Il avoue, après avoir été torturé, qu'une année auparavant, Rodrigo Tlacuxcalcatl lui a confié ladite malle et que depuis, plusieurs personnes y ont déposé des objets dédiés à Dieu et à saint Michel. Le dit Rodrigo Tlacuxcalcatl prétend que tout cela est en fait offert au dieu « Tetlacahuan ».TomásTunatl l'appelle d'un autre nom: « Moyucayacin ». Il dit qu'il est le seigneur de tout et qu'il se transforme. Pour en savoir un peu plus sur cette divinité, le corregidor entend d'autres villageois. Mixquiahuacatl raconte qu'en 1538, sa fille étant malade depuis plusieurs jours, il avait promis d'offrir des plumes à « Tepetitlan Telpuchtle » en indiquant la chapelle de Saint-Michel pour qu'elle guérisse. Il acheta une plume verte et la plaça durant cinq jours dans sa maison. Et les cinq jours écoulés, il convia à un banquet de nombreux Indiens, des « gardiens du diable » selon les villageois, et que, tous ensemble, ils s'enivrèrent

toute la nuit [27]. Les différents noms donnés par les Indiens à cette divinité (Titlacauan, Moyocoyatzin, Telpochtli) montrent qu'il s'agit de Tezcatlipoca [28].

14 Les inventaires des biens des Indiens idolâtres accusés par l'Inquisition livrent des données assez singulières. Martín Ocelotl, ce sorcier de la région de Texcoco qui va de village en village afin d'intercéder pour les récoltes, détient un rosaire en or. On trouve chez lui un oratoire et un tabernacle mais aussi de nombreux objets propres aux pratiques et aux rites précolombiens : des balles de jeu de pelote et un tambour en bois. Les sorciers de la région de Texcoco sont baptisés et connaissent bien souvent les prières. Le *principal* d'Ocuituco, Cristóbal, quoique soupçonné d'idolâtrie, n'en possède pas moins un rosaire, une croix et un bijou de Notre-Dame [29]. Ces Indiens tentent-ils ainsi de se disculper ou de brouiller sciemment les cartes, ce qui témoignerait d'une stratégie savamment entretenue pendant des années ?

15 Certains Indiens admettent les deux pratiques religieuses précolombienne et chrétienne. Ils n'abandonnent pas les rites indigènes, ils les accomplissent parallèlement à leur nouvelle religion. Ces rites appartiennent au registre agraire, et au registre funéraire. Ils savent bien entendu que cela est mal vu de l'Église, ils tentent de remplir au mieux leurs nombreux devoirs. En fait, ils composent. Sans vouloir généraliser, il semble que les jeunes gens poursuivent les rites indigènes à la demande de leur père. Deux jeunes Indiens de Totolapa, Pedro et Antonio, pourtant convertis depuis de nombreuses années, avouent en 1540 ainsi avoir accompli les rites indigènes jusqu'à la mort de leur père Melchor. Ce n'est qu'ensuite qu'ils auraient délaissé ces pratiques pour devenir de bons chrétiens avec l'aide des religieux augustins de la région [30]. Alonso Tlilanci raconte de la même façon qu'il a poursuivi les rites

indiens du vivant de son père, et qu'il a cessé à sa mort [31]. Le propos des Indiens masque tout de même mal leur profond attachement aux pratiques indigènes héritées de leurs pères. Il n'est pas dit qu'ils les aient véritablement abandonnées.

16 La pratique des deux religions en parallèle perdure bien des années plus tard. À la fin du siècle, le curé de Zumpahuacan, Pedro Ponce de León, raconte que quand les Indiens sacrifient des cailles, ils en mettent une partie devant un feu pour honorer le dieu du feu Xiuhtecuhtli, tandis que l'autre partie est placée dans des coupes devant l'autel dans l'église. Ce sacrifice de cailles rappelle plusieurs fêtes aztèques : la treizième fête mobile un-chien *(ce-itzcuintli),* où on l'offrait à ce dieu du copal et des cailles et celle de la fin du mois izcalli où un seigneur revêtait les ornements de Xiuhtecuhtli et se plaçait sur le trône du dieu. Devant lui étaient décapitées des cailles et offert du copal et des *quiltamalli,* des petits gâteaux de maïs, qu'ils mangeaient en son honneur [32]. Jacinto de la Serna rapporte de son côté au XVIIe siècle, que les Indiens quand ils sont malades font dans un premier temps venir un prêtre pour recevoir l'extrême-onction. Puis, un *papa* se rend à leur chevet pour faire des sacrifices [33].

17 D'autres Indiens protègent comme ils le peuvent leur culture. Ils possèdent chez eux des objets hérités de leurs aïeux et parfois les cachent, car c'est une partie de leur identité et de leur histoire. Mais ils ne pratiquent pas forcément les cultes païens.

18 Dans ces conditions, les Indiens sont-ils des idolâtres ou des chrétiens ? En fait, pour les Indiens, les choses ne se définissent pas aussi simplement, et ne sont pas si tranchées. Les clercs comprennent mal cette attitude qui alimente la suspicion à leur encontre. Certains n'hésitent pas à croire que les Indiens sont foncièrement des dissimulateurs et que le mensonge est leur vraie

nature. Le vice-roi Antonio de Mendoza avoue en 1550 se résigner à leurs plaintes mensongères tant qu'il ne peut prouver leur faute [34].

Le contrôle des fêtes religieuses

19 La ferveur chrétienne des Indiens peut donc masquer bien des choses. On craint aussi qu'ils utilisent les moments de fête pour honorer leurs dieux. Les uns critiquent les pratiques instrumentales qui peuvent trop rappeler les temps anciens, d'autres s'inquiètent plus profondément du sens que les Indiens donnent à ces réjouissances.

20 Si la participation des populations indigènes est sollicitée lors des fêtes religieuses car elle constitue un élément important de la christianisation, il ne s'agit pas de les laisser investir ces moments de dévotion sans réserve. Le déroulement des cérémonies est encadré pour éviter toute dérive et pour qu'il n'y ait pas de confusion entre les fêtes et cérémonies chrétiennes et les rites païens. Il convient aussi que les ministres du culte se montrent très scrupuleux dans l'accomplissement des rituels afin de ne pas laisser un doute s'insinuer. Zumárraga fait imprimer en 1544 un traité sur la manière de faire les processions dû au chartreux Dionisio Rickel [35]. D'autres textes ont encore vu le jour afin de régler les rituels de l'Église mexicaine. En 1559, Bartolomé de Ledesma rédige le *De septem novae legis sacramentis summorium* sur l'administration des sacrements à la demande de l'archevêque de Mexico Alonso de Montúfar. L'ouvrage est publié à Mexico par Antonio de Espinosa en 1566. Le *Manuel sacramentorum secundum usum ecclesiae mexicana* des dominicains Juan de Bustamante et Juan de Salzedo est publié à Mexico par Juan Pablos en 1560. Il est réédité à Mexico en 1568 par Pedro Ocharte [36].

Ces derniers ouvrages sont à relier à la politique de Montúfar en matière d'orthodoxie religieuse.

21 Le souci prêté par les municipalités au bon déroulement des fêtes religieuses témoigne des mêmes inquiétudes. Le conseil municipal de Mexico veille à ce que l'ordre de la procession lors de la fête du Corpus Christi soit respecté. Chaque année, il donne ses instructions aux responsables chargés de l'organisation de la procession afin que tous les membres des corps de métier de l'artisanat qui participent trouvent leur place. Ils doivent porter les bannières de leur métier, des images et des cierges. L'alguazil et ses lieutenants sont chargés de veiller au bon déroulement de la procession [37]. L'organisation est précisée en 1556. Le parcours de la procession est revu. Il doit aboutir à la grande place. Les habitants sont tenus de préserver la propreté des lieux. À six heures du matin, les gens des métiers sont attendus avec leurs bannières sur la place où ils auront communication de l'ordre de la procession. Toute circulation est interdite dans les rues jusqu'à la fin de la procession [38]. La municipalité s'occupe de tout. Les objets propres à la célébration comme les trompettes ou les bannières requièrent toute son attention [39]. À Tlaxcala, la ville indienne par excellence, le conseil municipal organise avec l'évêque et les prêtres le déroulement des célébrations de l'Assomption. Il apporte un soin particulier aux préparatifs et aux costumes. Ainsi, le conseil municipal de la ville donne en 1555 des indications pour l'organisation de la fête du Corpus Christi. La participation de tous est requise, quiconque ne fera rien sera arrêté. Les Indiens des campagnes devront ainsi apporter des fleurs. D'autres auront pour tâche de confectionner des ailes d'anges et même des images de démons. Des responsables indiens, ici appelés *merinos*, assureront le contrôle des préparatifs [40]. À Puebla, en 1550, les Indiens sont invités à mettre des

bannières et des torches de cire pour la fête du Corpus Christi. Puebla est certes une ville espagnole, mais les Indiens y sont très nombreux. Aussi, doivent-ils participer aux fêtes qui réunissent la communauté des croyants de la ville. Les Indiens ne peuvent rester en dehors. Les Indiens qui habitent près du moulin d'Alonso Martín doivent participer aux fêtes de la ville comme les autres Indiens du quartier [41]. Les festivités doivent se dérouler dans la sérénité et le plus grand respect. Il convient d'éviter tout dérapage et tout débordement. Les officiers indigènes sont mobilisés pour réprimer toute pratique suspecte lors des cérémonies chrétiennes car on redoute particulièrement l'ivresse et l'idolâtrie des Indiens [42].

22 Au fil des ans, la législation à propos des éléments indiens lors de ces cérémonies se durcit jusqu'à les écarter définitivement. Les actes des Indiens semblent ambigus et les Espagnols redoutent toute survivance précolombienne dans les danses, dans les chants et dans les images confectionnées par les Indiens. Cela peut aussi figurer un autre aspect de la politique d'orthodoxie prônée par Alonso de Montúfar.

23 En fait, dès 1526, les danses indiennes inquiètent car elles peuvent être en l'honneur de leurs dieux. Elles ne sont autorisées que les dimanches et les jours de fêtes, les jours où les clercs sont présents et vigilants. En 1539, les *areitos* de nuit sont interdits [43]. Dans les années quarante, cette préoccupation se fait plus grande encore. Toutes les danses deviennent suspectes. Les vêtements portés par les Indiens lors des danses ne doivent pas comporter de signes et des motifs rappelant les temps précolombiens. Il s'agit à l'évidence de lutter contre les danses indigènes et de mettre toute cette énergie au service du christianisme. Ainsi, l'usage des plumes et des danses avec des plumes est exclusivement réservé au culte chrétien. Toute manifestation en dehors de ce cadre est prohibée [44]. Sahagún voit

dans toutes les danses et les chants indiens des survivances démoniaques [45]. La lutte se poursuit avec le concile mexicain de 1555. Le concile de 1565 interdit les danses d'Indiens et les remplace par des formes éprouvées et codifiées que l'on peut plus facilement contrôler car elles appartiennent au registre chrétien, les *morismas*. Les dominicains décident en 1565 de ne plus apprendre à danser aux enfants et veillent à ce qu'ils ne dansent pas [46]. Pourtant, en septembre 1567, les Indiens dansent pour fêter saint François à Tlatelolco [47]. Les dominicains d'Yanhuitlan tolèrent les danses des Indiens lors des fêtes de l'Église [48].

24 Le problème rencontré par les clercs est le contrôle des paroles des chants des Indiens notamment dans les premières années de l'évangélisation alors qu'ils ne connaissent pas ou mal les langues indigènes. Les religieux craignent que ces chants ne soient en fait des chants du « démon » dont les paroles pervertissent et trompent les gens [49]. D'autres craignent que les paroles aient des sens cachés. Les chants en langue indienne sont finalement interdits [50]. Il ne s'agit pas pour autant d'interdire les chants dans les églises, mais le vice-roi suggère de n'autoriser que ceux enseignés par les religieux et donc contrôlés du moins en partie quant à leur contenu sinon quant à leur forme [51]. Les frères entendent composer eux-mêmes des chants sur la foi et à la gloire de Dieu que les Indiens puissent reprendre [52]. Sahagún écrit de nouveaux chants en empruntant les airs indigènes qui forment la *Psalmoldia* [53]. Par ailleurs, les religieux s'approprient les formes anciennes des discours des anciens, les fameux *huehuetlatolli*, pour faire passer le message chrétien. Les adresses aux dieux anciens ont disparu au profit du Dieu des chrétiens. Les discours de Sahagún qui figurent dans l'appendice de la *Postilla* empruntent aussi cette forme. Les préambules commencent par les formulations bienveillantes du maître pour son

élève ou du père pour son fils: « écoutez bien oh mes enfants », « regarde, oh mon fils, oh mon petit-fils ». Il use des métaphores poétiques indiennes « tu n'es plus comme un petit oiseau », « tu es comme une plume précieuse, très verte », « ton cœur doit devenir une *chalchiuitl*, une turquoise ». Sahagún a bien soin de se situer dans la tradition précolombienne en rappelant en permanence les bons conseils que savaient délivrer les anciens, « il y a autre chose que les anciens vous disent, vos grands-pères, qu'il est nécessaire de mettre dans vos cœurs pour que vous viviez avec prudence et avec respect, ô mes fils bien aimés », « il y a autre chose que disaient les anciens qui est important pour que vous ouvriez vos cœurs [54] ». Il entend ainsi mieux faire passer le message chrétien en donnant une légitimité à son discours.

25 En fait, tout ce qui est susceptible de rappeler les temps anciens est prohibé. Les instruments de musique bruyants ou traditionnels (trompettes et tambours) sont bannis par le concile de 1555 au profit des instruments d'Église comme l'orgue. L'instrument se répand. Les églises importantes se dotent d'un grand orgue. À la fin du siècle, Mendieta rapporte que toutes les églises des religieux ont leur propre orgue [55]. Mais force est de constater que les Indiens gardent en de nombreux endroits leurs instruments traditionnels. En 1555, la communauté de Tepeaca acquiert des *chirimias,* une sorte de flûte, pour l'église. Quant aux habitants de la région de Tecamachalco, ils accueillent à Acatzingo en 1571 les prêtres qui partent pour le Michoacan au son des flûtes et des *chirimias* [56]. Les flûtes traditionnelles sont tout de même tolérées [57]. Il ne convient pas d'attirer les Indiens dans les églises par des *voladores*. Les *voladores*, il est vrai, exercent parfois une certaine fascination [58]. Pourtant, malgré cette mise en garde, les *voladores* continuent d'être pratiqués en Nouvelle-Espagne lors des fêtes religieuses chrétiennes. Juan

Bautista note dans son journal leur permanence durant toutes les années soixante. Les *voladores* sont même parfois demandés par les autorités. Ainsi le premier juin 1564, des *voladores* sont invités à se produire lors la procession du Saint-Sacrement afin de le divertir le visiteur. Quatre Indiens entonnent des chants au son des *chirimias* des gens du quartier de San Pablo. La présence des Indiens dut être assidue car ceux qui ne participaient pas à la procession étaient passibles d'une amende de trente pesos [59].

26 Les images à caractère religieux peintes par les Indiens deviennent suspectes. En 1552, le vice-roi Velasco invite à la plus grande prudence à propos des œuvres des peintres indiens: « J'ordonne qu'aucun Indien de Mexico ou de Santiago [de Tlatelolco] peintre de son état ne soit autorisé à peindre ni ne peigne d'images dans leurs maisons ou dans d'autres. » Il insiste pour qu'elles soient bien examinées [60]. En 1553, le gardien du couvent de Tlaxcala, Francisco de Lintorne, fait détruire les ermitages où il y avait des peintures [61]. Faut-il penser que ces peintures n'étaient pas du goût des autorités religieuses ? Le concile de 1555 prévient de son côté que les peintures doivent être scrupuleusement analysées. Il convient aussi de s'entretenir avec le peintre pour savoir ce qu'il comprend à ce qu'il fait et quel sens il y met. Les Indiens ont en effet la réputation de mettre dans une image tout ce qu'ils veulent, ce qui porte préjudice à la foi catholique. Les images contenant des erreurs, ou apocryphes ou indécentes doivent être retirées des lieux de cultes. Le commerce des images n'échappe pas à la vigilance des censeurs et est soumis aux mêmes contrôles [62].

27 Il faut croire que l'encadrement des manifestations de la foi ne satisfait pas les clercs. Aussi, en arrive-t-on finalement à interdire toute forme d'expression spontanée des Indiens. Du moins dans les villages où l'encadrement des Indiens est suffisant.

Les contradictions de la politique religieuse

28 Pourtant, le développement des sanctuaires dans les années cinquante montre à l'envi que les éléments indiens sont largement utilisés et promus par les autorités ecclésiastiques malgré le désir affiché d'une orthodoxie doctrinale et cérémonielle. Le cas le plus significatif est certainement celui du sanctuaire de Notre-Dame de Guadalupe.

29 Il semble qu'assez tôt un culte en l'honneur de la Vierge de Guadalupe se soit développé sur le Tepeyac, un testament de Bartolomé López, un Espagnol de Colima, l'évoque en 1537 [63]. En 1554, Cervantes de Salazar parle de l'existence d'un sanctuaire sur le Tepeyac, d'autres plus modestement d'un ermitage [64]. En 1556, l'archevêque de Mexico, Montúfar, confie l'ermitage à un curé, Antonio Freyre. Il y prononce deux messes par semaine, le samedi et le dimanche. Ce ne sont pas ses seules attributions, il s'occupe aussi des Indiens de Tlatelolco et de cinq *estancias* voisines, ainsi que de quelques Espagnols. En son absence, l'ermitage est sous la garde de deux majordomes qui doivent veiller à l'entretien du lieu et recevoir les offrandes [65]. C'est à cette époque que des vertus miraculeuses sont prêtées au sanctuaire. Antonio Valeriano, un ancien élève du collège Sainte-Croix de Tlatelolco, raconte en 1556 dans le *Mican Mopohua* que la Vierge serait apparue en 1531 à un Indien, Juan Diego, et qu'une image miraculeuse se serait dessinée sur son manteau. Le sanctuaire aurait été édifié pour témoigner de ce miracle sur l'ancien lieu de culte de Tonantzin, « Notre mère », et abriter l'image miraculeuse. Le succès du sanctuaire de Guadalupe aurait conduit l'évêque de Mexico Juan de Zumárraga à reconnaître l'événement [66]. L'intention de Valeriano dans la conduite de ce récit est de témoigner de la profondeur de sa foi et de son

attachement à la figure de la Vierge. Il construit la dévotion en lui donnant une origine certaine et en apportant la caution d'un personnage d'envergure, Zumárraga, et l'ancre dans le cœur des Indiens en en faisant un culte « ethnicisé ». Le sanctuaire s'oppose naturellement à celui de la Vierge de Los Remedios prisé des Espagnols. Les chroniqueurs plus tardifs font tous grand cas de cette apparition et n'hésitent pas à parler de miracle [67]. Les pièces documentaires contemporaines de l'événement manquent. Ce qui est certain, en revanche, c'est que l'ermitage reçoit des dons et même une statue en argent de la Vierge. Pour Charles Gibson, les élites indiennes prisent ce sanctuaire de Guadalupe et prêtent à l'image de la Vierge des vertus miraculeuses parce qu'elles veulent inscrire le monde indien dans la chrétienté [68].

30 Ce culte est pourtant sévèrement critiqué par les franciscains qui dénoncent les amalgames, car le sanctuaire de Guadalupe s'est construit sur celui de Tonantzin. Ce sanctuaire permettrait donc d'honorer une divinité indienne sous couvert de christianisme. Le provincial de l'ordre franciscain, Francisco de Bustamante, se prononce dans son sermon du 8 septembre 1556 contre le culte de l'image de la Vierge. L'archevêque de Mexico Montúfar réagit aussitôt en demandant dès le lendemain une information [69]. Sahagún n'a de mots assez durs en 1576 pour qualifier ce culte. Il parle d'« une invention de Satan qui masque l'idolâtrie sous l'équivoque de ce nom de Tonantzin [70] ». La crainte d'un retour à l'idolâtrie est palpable. Mais y avait-il auparavant un sanctuaire précolombien à Tepeyac ? La question est encore posée.

31 La querelle à propos du culte de Guadalupe qui met aux prises les religieux et l'archevêque de Mexico dans les années cinquante illustre la difficulté de l'appréciation de ce qu'est une indigénisation du culte catholique et des limites dans lesquelles il peut être toléré.

La prise de position de Montúfar, pourtant fer de lance de l'orthodoxie catholique, s'inscrit ici dans la défense d'intérêts partisans, l'ermitage étant confié à des prêtres séculiers.

32 D'autres sanctuaires chrétiens connaissent un grand développement en Nouvelle-Espagne dans les années cinquante. Leurs origines sont bien mystérieuses et les chroniqueurs toujours zélés n'hésitent pas à les faire remonter au début de l'évangélisation. Les augustins, en apprenant l'importance de la dévotion des Indiens à une divinité dans une grotte à Chalma, une dépendance d'Ocuila, auraient remplacé en 1540 la statue du dieu par un crucifix adoré par la suite sous le nom de Seigneur de Chalma. En fait, les circonstances de cette intervention des augustins demeurent mystérieuses, et le récit du jésuite Francisco de Florencia qui attribue à Nicolás de Perea et à Sebastián de Tolentino la fondation du sanctuaire, date de 1690. L'origine du sanctuaire de Notre-Dame d'Ocotlan près de Tlaxcala remonterait à 1541 et ferait suite à une apparition de la Vierge. Les fondations des sanctuaires de Zapopan et de San Juan de Los Lagos au Jalisco connaissent à peu de chose près les mêmes origines ténébreuses [71]. Les historiens, de Robert Ricard à Pierre Ragon, demeurent sceptiques sur l'ancienneté des fondations. Il apparaît que les sanctuaires, s'ils ont pu connaître une fondation ancienne, se développement surtout par la suite. Robert Ricard rappelle que la question des sanctuaires et des pèlerinages est secondaire pour les ordres dans les premières décennies de la conquête spirituelle [72]. Leur développement amènera à concevoir une fondation peut-être plus ancienne qu'elle n'est réellement afin d'affirmer le caractère miraculeux du lieu.

33 Il est difficile de savoir, faute de sources, si, dans ces lieux, plusieurs dévotions s'exercent et s'entretiennent, voire se fondent pour donner naissance à une nouvelle expression religieuse empruntant

aux deux traditions, précolombienne et chrétienne. Les danses et les chants au son des instruments anciens témoignent d'un certain métissage des manifestations extérieures de la religiosité (les cérémonies et les processions). De même, certaines peintures dans les églises possèdent d'indéniables éléments empreintés au registre précolombien. Les franciscains acceptent quelques symboles indigènes. Ainsi en 1577, dans la chapelle Saint-Joseph, sur une des bannières figure un symbole du feu précolombien [73]. Mais ce qu'y voient les Indiens ne peut être établi. Font-ils des associations entre cette représentation du feu et celle du dieu précolombien Xiuhtecuhtli ou la comprennent-ils comme un élément de décor s'inscrivant dans une vision chrétienne ? La coloration particulière du christianisme mexicain contemporain plonge assurément dans les siècles et remonte aux premiers temps de l'évangélisation, mais les éléments manquent pour parler à cette époque d'un syncrétisme. Il semble que les Indiens pratiquent au XVI[e] siècle deux religions, héritées de deux univers culturels qui ne se croisent pas encore, quoiqu'ils soient déjà perméables.

NOTES

1.*MEND*, III-18, p. 223 ; *MOT/H*, II-7, p. 247.

2.*MOT/H*, I-15, p. 192-195.

3.*DUR*, t. 1, *Libro de los ritos*, 21, p. 187 et 195 ; Acosta, *Histoire, op. cit.*, VI-7, p. 308.

4.*MOT/H*, I-4, p. 135 ; Aguilar, *op. cit.*, p. 206. *C. de Zumárraga al emperador,* Mexico, le 17/04/1540, dans *ZUM/JGI,* t. 3, p. 193 ; *C. de fr. M. de Valencia y otros misioneros al emperador,* Mexico, 1526, dans *CD/M,* t. 2, p. 156.

5.*MOT/H*, III-12, p. 354-355.

6.*Rel. de algunas cosas tocante a los religiosos de Nueva España,* dans *DHMC,* t. 7, p. 198 ; *Extractos del parecer de fr. F. de Mena,* dans L. Gómez Canedo, *Evangelización, op. cit.,* p. 256 ; *C. del arzobispo al Consejo de Indias,* Mexico, le 15/05/1556, dans *ENE,* t. 8, p.90 ; *Ordenanzas sobre tributos,* dans *CD/M,* t. 7, p. 195.
7.*Ordenanzas de Cuauhtinchan*, Mexico, le 7/10/1559, dans *DOC/C*, p. 201 ; *ACT*, le 20/12/1549. Résumé dans *ACT/ABL*, p. 44 ; *Rel. de los cantores de Coyoacan*, dans *CD/C*, t. 2, p. 183 ; *Ordenanzas sobre tributos*, dans *DHMC*, t. 7, p. 193.
8.*C.R.,* Tolède, le 19/02/1561, dans *DI/GG,* p. 460 ; *Peticiones de los obispos de la Nueva España ante la Audiencia de México,* Mexico, le 11/10/1565, dans *DI/CUE,* p. 282.
9.*C. P. de 1555,* dans *CON*, fol. 140-141 ; *C.R.,* Tolède, le 19/02/1561, dans *DI/GG,* p. 460 ; *Peticiones de los obispos de la Nueva España ante la Real Audiencia de México,* Mexico, le 11/10/1565, dans *DI/CUE,* p. 282.
10.*El señor fiscal con el gobernador y principales de Tepeaca sobre ciertas cuentas [...],* Mexico, 1560, dans *CD/T*, p. 36-86 ; *Codex Sierra,* Mexico, Imprenta del Museo nacional, 1933, p. 51.
11.*ACT*, le 22/10/1552. Résumé dans *ACT/ABL*, p. 52 ; *Codex Sierra*, *op. cit*., p. 20 et 41 ; AGN, inq., 72-18, *Contra el sacristan de S. Francisco de Zacatecas*, 1561, fol. 199r et 200r.
12.*Descargo del año de 1552,* dans *CD/C,* t. 1, p. 210.
13.*El señor fiscal con el gobernador y principales de Tepeaca sobre ciertas cuentas [...],* Mexico, 1560, dans *CD/T,* p. 74. Chez les Aztèques, les plumassiers formaient une catégorie particulière d'artisans particulièrement réputée (*Codex Mendoza,* fol. 70r ; *SAH,* t. 3, IX-18-21, p. 60 et suiv.)
14.*Descargo del año de 1552,* dans *CD/C,* t. 1, p. 212.
15.*Codex de Tetelcingo,* fol. 1, dans R. H. Barlow, « El códice de Tetelcingo, Guerrero », *Yan, 3,* 1954, p. 66 ; *El señor fiscal con el gobernador y principales de Tepeaca sobre ciertas cuentas [...],* Mexico, 1560, dans *CD/T,* p. 54-55 ; *Codex Sierra, op. cit.,* p. 20 et 23.
16.*Ordenanzas de Cuauhtinchan*, Mexico, le 7/10/1559, dans *DOC/C*, p. 205 ; *Codex Sierra, op. cit.,* p. 36 ; AGN, mercedes, 7, *Orden e tasación*, Coatepec, le 9/12/1563, dans *CD/MX*, p. 42.
17.*El señor fiscal con el gobernador y principales de Tepeaca sobre ciertas cuentas [...],* Mexico, 1560, dans *CD/T,* p.41 et73.
18.*Ibid.*, p. 40-45.
19. K. Terraciano, *op. cit*., p. 313.
20.*Petición presentada en la Audiencia por el doctor Maldonado,* 1560, dans *CD/T,* p. 85.
21.*Ordenanzas de Zumárraga*, Mexico, 1532, dans *ZUM/JGI*, t. 4, p. 108 ; AHN, div., indias, 22-14, *C. de fr. M. de Valencia y otros religiosos al emperador*, Guatitan, le 17/11/1532, fol. 1r.
22.*PRO/T*, 1539, p. 16, 18, 20-21 et 28 ; AGN, inq., 37-7, *Pro. contra Tlilanci*, 1539, fol. 86v ; AGN, inq., 37-2, *Pro. contra los yndios de Apucalco*, 1538, fol. 15 ; *DP*, II-88, p. 636.
23. AGN, inq., 37, *Pro contra gaspar,* vers 1540, fol. 18r ; *MOT/H*, I-4, p. 137.
24.*Jun E. de 1539,* dans *ZUM/JGI,* t. 3, p. 155 et 158.

25._MOT/H_, I-3, p. 130 ; Sahagún, _Fragmentos,_ vers 1585, dans _BM,_ p. 381.

26._DUR,_ t. 1, _El calendario antiguo,_ 3, p. 236.

27. AGN, inq., 42-21, _Contra Tomas Tunatl_, 1541, fol. 160r-161r.

28._SAH/H_, t.1, III-2, p. 277-278.

29. AGN, inq., 37-6, _Inventario y secuestro de los bienes de Martín Ozelo_, 1536-1540, fol. 62r et 64r ; AGN, inq., 38-7, _Pro. contra Mixcoatl y Papalotl_, 1537, fol. 189v ; AGN, inq., 38-4, _Pro. contra Martín Ucelo_, 1536, fol. 136r-136v ; AGN, inq., 30-10, _Pro. contra Cristóbal y su mujer y Martín_, 1539, fol. 150r-150v et 154r.

30. AGN, inq., 212-7, _Pro. contra d. Pedro e contra Anton_, 1540, fol. 40r-40v.

31. AGN, inq., 37-7, _Pro. contra Tlilanci,_ 1539, fol. 85v.

32. Ponce de León, _Tratado de los dioses y ritos de la gentilidad_, dans Á. M. Garibay K., _Teogonía, op. cit._, p. 122-123 ; _SAH_, t. 1, I-13, p. 56 et II-19, p. 136.

33. Serna, _Manual de ministros de indios para el conocomiento de sus idolatrías y extirpación de ellas_, _AMN_, 1re époque, VI, 1900, p. 282.

34._Rel. de A. de Mendoza a L. de Velasco,_ 1550/15551, dans _VR/LH,_ t. 1, p.41.

35. Zumárraga, _Apéndice al Compendio breve de d. Rickel,_ dans _ZUM/JGi,_ t. 2, p.31.

36. M. J. Sarabia Viejo, _op. cit._, p. 182-183 ; M. Azoulai, _op. cit._, p. 55-56.

37._ACM_, le 24/05/1529, I, p. 208 ; _ACM_, le 19/05/1531, I, p. 105 ; _ACM_, le 17/05/1538, IV, p. 129 ; _ACM_, le 13/04/1540, IV, p. 195 ; _ACM_, le 22/04/1541, IV, p. 240 ; _ACM_, le 17/05/1555, VI, p. 169 ; _ACM_, le 10/06/1555, VI, p. 172 ; _ACM_, le 10/06/1557, VI, p. 292 ; _ACM_, le 22/05/1559, VI, p. 357 ; _ACM_, le 17/04/1564, VII, p. 189.

38._ACM_, le 1/06/1556, VI, p. 231.

39._ACM_, le 16/08/1532, II, p. 190 ; _ACM_, le 28/07/1533, III, p. 45 ; _ACM_, le 17/08/1534, III, p. 96 ; _ACM_, le 30/06/1542, IV, p. 290 ; _ACM_, le 29/07/1546, V, p. 146.

40._ACT_, le 10/05/1549. Résumé dans _ACT/ABL_, p. 41 ; _ACT_, le 28/04/1550. Résumé dans _ACT/ABL_, p. 47-48 ; _ACT_, le 1/08/1550. Résumé dans _ACT/ABL_, p. 49 ; _ACT_, le 30/06/1555, dans _ACT/ABL_, p. 94-95.

41. AHMP, _ACP_, 6-125, le 12/5/1550, fol. 100v ; AHMP, _ACP_, 6-183, le 9/11/1551, fol. 171v ; AHMP, _ACP_, 6-184, le 13/11/1551, fol. 172v-173.

42. AHMP, _ACP_, 6-184, le 13/11/1551, fol. 172 ; _ACT_, le 4/11/1547. Résumé dans _ACT/ABL_, p. 35 ; _ACT_, le 27/01/1548. Résumé dans _ACT/ABL_, p. 37 ; _ACT_, le 26/08/1560. Résumé dans _ACT/ABL_, p. 60 ; _ACT_, le 13/12/1563. Résumé dans _ACT/ABL_, p. 63 ; _ACT_, le 21/01/1564. Résumé dans _ACT/ABL_, p. 64.

43._Memorial sobre asuntos de buen gobierno,_ 1526, dans _DI/CUE,_ p. 3 ; _Parecer de los religiosos de S. Domingo y S. Francisco,_ vers 1526, dans _Cd/M,_ t. 2, p. 550 ; _Jun. e. de 1539,_ dans _ZUM/JGI,_ t. 3, p. 158 ; _Ordenanzas de Tepeaca,_ Mexico, le 26/06/1539, dans _Cd/T,_ p. 26 ; _Ordenanza para el gobierno de los Indios,_ Mexico, le 30/06/1546, _BAGN,_ XI-2, 1940, p. 178.

44.*Ordenanzas de Tepeaca*, Mexico, le 26/06/1539, dans *CD/T*, p. 26-27 ; *Ordenanzas de Cuauhtinchan*, Mexico, le 7/10/1559, dans *DOC/C*, p. 189 ; *ACT*, le 28/04/1550, dans *ACT/ABL*, p. 71.

45. Sahagún, *Apéndice a la Postilla*, dans *SAH/A*, p. 139.

46.*C. P. de 1565*, dans *CON,* fol. 146-147 ; MNAM, GO, 11, *a. de C. del orden de S. Domingo*, le 22/09/1565, fol. 38r.

47.*Anales de Juan Bautista,* cité par M. León-Portilla, *Los franciscanos, op. cit.,* p. 58.

48.*Traslado de un memorial que envió A. Caballero*, Yanhuitlan, 1563, dans *DHMC*, t. 7, p. 297-298.

49. Molina, *Confesionario mayor, op. cit.,* fol. 102r.

50.*Ordenanza para el gobierno de los Indios*, Mexico, le 30/06/1546, *BAGN*, XI-2, 1940, p. 178 ; *Codex de Florence,* X, fol. 78v. À Cuauhtinchan, ils doivent recevoir l'approbation des clercs (*Ordenanzas de Cuauhtinchan*, Mexico, le 7/10/1559, dans *DOC/C*, p. 188-189).

51. R. Ricard, *La conquête, op. cit*., p. 22.

52. AHN, div., indias, 24-35, *C. de fr. P. de Gante al rey*, Mexico, 1558, fol. 2r.

53. R. Ricard, *La conquête, op. cit*., p. 22.

54. Sahagún,*Apéndice a la Postilla*, dans *SAH/A*, p. 105, 111-115 et 121-125. Toutes ces locutions signifient l'affection portée et le caractère précieux de l'enfant. Les analyses des discours en nahuatl des religieux figurent dans M. León-Portilla, « Introduction », dans *Témoignages, op. cit*., p. 28 et suiv. ; A. J. O. Anderson, « Estudio introductorio », *SAH/A*, p. xiii-xxv.

55.*C. P. de 1555*, dans *CON,* fol. 140-141 ; *Rel. de algunas cosas tocante a los religiosos de Nueva España,* dans *DHMC*, t. 7, p. 198 ; *DDC*, chap. 209 ; *ACT*, le 26/01/1564. Résumé dans *ACT/ABL*, p. 64 ; *MEND*, IV-14, p. 413.

56.*El señor fiscal con el gobernador y principales de Tepeaca sobre ciertas cuentas [...],* Mexico, 1560, dans *CD/T,* p. 47 ; *Anales de Tecamachalco, op. cit.,* p. 63.

57.*Rel. de algunas cosas tocante a los religiosos de Nueva España,* dans *DHMC,* t. 7, p. 198.

58.*Ibid*., p. 158 ; Quiroga, *Inf. en derecho, op. cit*., 3, p. 226.

59.*Anales de Juan Bautista, op. cit*., p. 185, 197, 265, 299 et 301.

60.*« mando que ningun indio de Mexico ni Santiago pintores no sean usados de pintar ni pinten ymagenes en sus casas ni en otras partes »* MNAM, GO, 14-1, *C. del virrey,* Mexico, le 11/11/1552, pas de n° de fol.

61. Zapata y Mendoza, *op. cit*., p. 155.

62.*C. P. de 1555*, dans *CON,* fol. 91-92.

63. X. Noguez, *op. cit*., p. 179. Certains voient dans deux chants de Francisco Plácido, le *Pregón del atabol* de 1531 et la *Natividad de Jesús* de 1533, des indices d'un culte à la Vierge de Guadalupe. Cette interprétation repose sur une traduction du texte nahuatl qui pose problème (X. Noguez, *op. cit*., p. 41 et 44).

64. Cervantes de Salazar,*México en 1554* [1554], Mexico, Porrúa, 2000, p. 65 ; *C. del deán y cabildo eclesiástico de México al rey*, Mexico, le 14/02/1561, dans *ENE*, t. 9, p. 112 ; *Fragmento de un descripción del arzobispado de México*, Mexico, le 10/01/1570, dans *DI/CUE*, p. 287.

65.*Fragmento de un descripción del arzobispado de México,* Mexico, le 10/01/1570, dans *DI/CUE,* p. 287-288.

66. Valeriano,*op. cit.*, p. 93-159.

67.*C. del virrey al rey*, Mexico, le 23/09/1575, dans *CDI*, t. 1, p. 310 ; *DDC*, chap. 210 ; *Anales de Juan Bautista*, cité par X. Noguez, *op. cit*., p. 46.

68. AGN, vínculos, 232-1, *Tes. de Francisco Verdugo Quetzalmamalitzin*, Teotihuacan, le 2/04/1563, fol. 10, 15-20 ; C. Gibson, *Los Aztecas, op. cit*., p. 135.

69. M. León-Portilla, *Tonantzin Guadalupe, op. cit.*, p. 39 ; M. J. Sarabia Viejo, *op. cit*., p. 160.

70.*SAH*, t. 3, XI, *Apéndice*, p. 352.

71.*Ibid*., p. 231-232 ; G. Grajales Ramos, *Cristianismo y paganismo en el altiplanicie mexicana : siglo* xvi, Mexico, Impresora económica, 1949, p. 83-84 et 90 ; P. Ragon, *Les saints et les images du Mexique (xvie-xviiie siècles),* Paris, L'Harmattan, 2003, p. 48-54.

72. R. Ricard, *La conquête, op. cit*., p. 232-233.

73. M. León-Portilla, *Los franciscanos, op. cit*., p. 59.

Chapitre XII. La progression des modèles chrétiens

1 En dépit des nombreuses difficultés sur le terrain et de l'immensité de la tâche d'évangélisation pour un petit nombre d'hommes, le christianisme s'est tout de même inséré dans le monde indigène. Les Indiens manifestent avec le temps leur attachement à la foi chrétienne.

Le christianisme comme repère de la vie sociale indigène

2 L'église fait désormais partie du paysage de la Nouvelle-Espagne, même si tous les villages ne sont pas parfois des paroisses et ne sont que de simples visites. Cela apparaît très nettement dans les cartes réalisées dans les années 1579-1582 par les peintres indigènes pour illustrer les relations géographiques demandées par le pouvoir. Le centre du village, c'est bien l'église ; elle donne d'ailleurs son nom à la localité. Elle structure l'espace et lui donne une dimension spirituelle. Un village sans église est par définition un village d'idolâtres [1] . Pourtant, il apparaît que certains villages d'Indiens convertis n'ont pas d'église ou de locaux pour accueillir les religieux. En 1563, les Indiens de Texupa hébergent les frères qui visitent leur village dans la maison des alcades [2] . Les Indiens de Mezquitlan, un village au nord de Chilapa, à la limite des évêchés de Mexico et de

Tlaxcala, n'ont pas d'église et le lieu de culte le plus proche est à vingt-cinq kilomètres, aussi, le roi les dispense-t-il d'aller à l'église. Quand le curé Gaspar de Tejeda se rend auprès d'eux en 1568 et les invite à se rendre à l'office à Papalutla, ils lui répondent qu'ils ont été dispensés de messe. La réponse a de quoi déconcerter. Mais les Indiens ont-ils vraiment dit cela ou n'est-ce que le propos qu'on leur prête ? Ils ont pu mal s'exprimer ou bien ne pas comprendre réellement la dispense dont ils bénéficiaient. À moins qu'ils ne prétextent avoir mal compris afin de ne pas suivre le culte. Toujours est-il que le curé demande des explications à un des hommes du corregidor et que le ton monte. Le jeune homme menace le curé. Ce dernier l'excommunie avec les Indiens. Le corregidor Diego Díaz del Castillo est mis en cause et devra s'expliquer devant le tribunal de l'Inquisition [3]. Les villages indiens sont souvent bien trop pauvres pour pouvoir supporter seuls la charge de la construction d'une église. Aussi, le roi demande de privilégier les constructions dans les *cabeceras* et d'y faire venir les Indiens des villages alentour. Il apparaît cependant que Xilotzingo, quoique *cabecera*, n'a pas d'église. Une autre *cabecera*, Chiauhtla, ne dispose que d'une chapelle en 1571. En revanche, ses seize *estancias* possèdent chacune d'une église [4]. Les villages qui n'ont pas d'église montrent cependant leur appartenance au monde chrétien par le patronyme reçu des religieux qui les ont traversés et qui est accolé au nom ancien.

3 Les églises demeurent à la fin du XVIe siècle en de nombreux endroits des édifices modestes et souvent en bois avec un toit en paille, comme aux premiers temps de l'évangélisation. Dans les communautés les plus importantes où les religieux mènent une politique de construction ambitieuse, elles sont en pierre et sont plus décorées. Elles sont cependant loin d'être achevées. Le couvent de Puebla est toujours à moitié construit en 1550 et en 1563, il n'est

pas encore fini [5]. La situation n’est pas meilleure dans les autres provinces de la Nouvelle-Espagne. Ainsi, en 1550, Antonio de Mendoza invite les alcades de San Ildefonso de los Zapotecas à faire achever l’église par les Indiens. En 1551, les Indiens des villages d’Autlan et Cuizalapa en Nouvelle-Galice sont eux réquisitionnés pour achever l’église de la Villa de la Purificación qui est commencée depuis 1547 [6]. Parfois, les églises anciennes sont détruites pour voir surgir des édifices plus imposants qui témoignent de l’ancienneté de l’évangélisation et du rayonnement du lieu.

4 La cloche de l’église scande la journée et rappelle aux Indiens leurs devoirs de chrétiens. Elle devient le repère temporel par excellence. Le nouveau calendrier chrétien organise la vie politique, sociale et économique des communautés : remise d’impôt, élections des responsables. Il apparaît cependant que, dans un premier temps, le pouvoir civil colonial utilise le calendrier indien pour le versement des tributs. S’ils sont bien dus lors d’une fête chrétienne, leur périodicité de vingt jours renvoie aux mois indiens. Les Aztèques connaissaient plusieurs comptes au moment de la conquête espagnole, l’un de deux cent soixante jours (le *tonalpohualli*), l’autre de trois cent soixante cinq jours (le *xiuhpohualli)*, répartis en dix huit mois de vingt jours, auxquels s’ajoutaient cinq jours hors comput, les *nemontemi* qui prenaient place après les dix huit mois de vingt jours [7]. Ainsi, les Indiens de Tistla, dans la région de Zumpango, versent à leur *encomendero* Martín Dircio une partie de tribut tous les vingt jours (haricots, miel) et une autre tous les quatre-vingts jours (*mantas*, jarres…). Il est constitué de produits traditionnels comme à l’époque précolombienne. Le pouvoir colonial entend faire accepter sa fiscalité en la plaçant dans la continuité politique aztèque et ainsi mieux asseoir son autorité. Les Indiens versaient en effet le tribut aux Aztèques tous les quatre-vingts jours [8]. Dans la vallée de

Mexico les marchés gardent leur périodicité ancienne, ils se tiennent tous les cinq jours [9]. Le temps ancien rythme encore en partie la vie sociale.

5 Mais, dans les années cinquante, le pouvoir colonial change d'attitude à l'égard des comptes indigènes. Ils s'effacent progressivement car ils ont perdu leur pertinence pour le nouveau pouvoir désormais solidement établi. Dans la région des mines de Zumpango, à Tistla, les tributs deviennent annuels en 1554. À Tetela, les tributs sont versés tous les ans à partir de 1557 [10]. Le clergé milite pour que les marchés ne se tiennent désormais plus le dimanche ou les jours de fêtes de l'Église et remet en cause leur périodicité. Pour le commissaire général des Indes de l'ordre franciscain, Francisco de Mena, il convient « que dans tous les villages soit signalé un jour pour le marché, tous les huit jours et pas plus car ils en ont tous les cinq jours comme du temps de leur infidélité et de cette manière on mettra fin aux fêtes ». Ce changement est nécessaire car sinon cela rappelle trop les temps anciens et les Indiens pratiquent leurs fêtes [11]. Mais en 1579, à Temazcaltepec et à Texupilco, les marchés se tiennent encore le dimanche [12].

6 La substitution du calendrier indien au calendrier chrétien par les autorités ne semble pas avoir généré d'opposition de la part des Indiens dans la mesure où ils étaient déjà habitués depuis leur antiquité au compte astronomique. Le calendrier chrétien rythme les temps religieux entre les mains des clercs comme auparavant entre celles des prêtres indiens.

7 Les comptes indiens sont encore utilisés par les communautés indigènes. Les Indiens portent en effet des noms qui sont tirés du *tonalamatl*. Dans les testaments de la fin du XVIe siècle montrent que l'usage perdure, on trouve un Simón Ce ollin « un mouvement », un

Marcos Macuil quauhtli « cinq aigle » et un Antonio Omacatl « deux roseau [13] ». D'autres noms indiens (*Xochitl* « fleur », *Calli* « maison », *Tochtli* « lapin ») pourraient aussi être des dates tirées du *tonalamatl* qui auraient perdu leur chiffre.

8 Le calendrier indien de trois cent soixante-cinq jours n'est pas seulement utilisé par les Indiens idolâtres pour fixer les fêtes à célébrer mais aussi par les Indiens christianisés pour dater les événements dans leurs chroniques. Les années indiennes ne sont pas notées depuis une année d'origine mais grâce à leur nom ou porteur d'année. Le porteur d'année correspond au premier jour de l'année dans le *tonalpohualli*. Il y avait quatre noms d'année chez les Aztèques à la veille de la Conquête : maison *(calli)*, lapin *(tochtli)*, roseau *(acatl)* et silex *(tecpatl)* [14]. Le nom est combiné avec un chiffre de un à treize, il existe donc cinquante-deux possibilités de combinaison de chiffre et de nom. À une année un-maison, succède une année deux-lapin, puis une année trois-roseau et ainsi de suite. Dans les *Anales de Tlatelolco*, l'un des premiers témoignages indiens de la période coloniale, l'arrivée des Espagnols est ainsi racontée : « An un-roseau. Ce fut lorsque les Espagnols surgirent à Tecpancayac. Aussitôt alors, est venu le capitaine. » Dans l'*Historia tolteca chichimeca*, un récit des années 1550-1560, il est écrit pour le même événement : « Année un-roseau. Les Castillans arrivèrent, celui qui s'appelle le marquis arriva, il arriva à Tlaxcala... » Parfois, les dates sont données dans les deux calendriers indien et européen. Le chroniqueur mexicain, Fernando AlvaradoTezozomoc, écrit ainsi à propos de l'arrivée des Espagnols au Mexique : « Année un-roseau, année 1519, D. Fernando Cortés marquis de la Vallée entre dans Mexico, qui dans le compte des mois des anciens est dix quecholli, c'est-à-dire le 23 novembre. » Chimalpahin et le métis Ixtlilxochitl sont coutumiers de cette pratique. Cela lève l'ambiguïté de la date indienne [15].

Les formes de dévotion individuelle

9 Au delà des actes de dévotion visibles accomplis avec plus ou moins de réussite tant la tradition chrétienne multi séculaire pour les Espagnols est toute nouvelle pour les Indiens, il convient de sonder les cœurs. Les documents privés montrent une dévotion plus personnelle, impliquant véritablement les Indiens dans des actes de foi.

10 Certains Indiens marquent leur attachement personnel à leur nouvelle foi en affirmant très clairement leur condition de converti. Cela peut aussi être un calcul car les charges officielles dans les villages sont réservées aux seuls Indiens baptisés. Mais s'ils donnent « le mauvais exemple à ceux qui sont convertis ou qui désirent l'être [sinon] ils seront fouettés et tondus et s'ils blasphèment, ils seront emprisonnés et traduits devant l'Audience royale ». Le vice-roi invite pour cela les alcades et les corregidors à surveiller les élections des officiers indigènes. Il entend qu'ils soient de bons chrétiens et de bonne conduite. Il apparaît évident que les caciques se convertissent pour obtenir ou garder des avantages. C'est ainsi qu'il faut comprendre que de nombreux caciques de Tlaxcala se convertissent dans les années soixante-dix. Cependant, la honte de leur état de non-converti racontée par le chroniqueur Muñoz Camargo est toute relative. Ailleurs, les idolâtres perdent leur charge. L'ancien juge de Tlatelolco, Marcos Hernández Atlaucatl, convaincu d'idolâtrie ne peut prétendre exercer une charge sans l'avis du roi ou du vice-roi [16].

11 Les Indiens conçoivent l'enterrement en terre consacrée (dans l'église ou dans le cimetière) comme une preuve de conversion [17]. C'est par ailleurs une obligation légale pour les Indiens baptisés. Comme les villages sont parfois éloignés des terres consacrées, les

prélats doivent bénir des champs afin d'accueillir les défunts car les fidèles ne doivent pas manquer de sépulture chrétienne [18]. L'adoption du rituel chrétien a pu être facilitée par l'importance qu'accordaient les Indiens aux pratiques funéraires.

12 Les testaments témoignent de l'attachement à une sépulture chrétienne et au cérémonial chrétien. Les testaments les plus anciens datent des années vingt (dont un de 1523 !) mais ce sont des copies du XVIIIe siècle et leur authenticité est sujette à caution [19]. La pratique des testaments se développe dans les années quarante mais ils sont encore peu nombreux. Ils ne se généralisent que dans le dernier quart du siècle. Leur nombre croissant montre une prise de conscience de ce mode de contrat. Les dispositions sont avant tout successorales, certains testaments ne comportent d'ailleurs aucune référence au christianisme. Mais les testaments ne sont pas une nouveauté pour le monde précolombien, il existait à l'époque préhispanique des règles de succession pour les dignités et les biens, même s'ils ne figuraient pas sous cette forme [20]. L'exploitation des testaments nécessite quelques précautions car ils peuvent suivre des modèles. Le franciscain Alonso Molina propose en effet des formules, des conseils et des règles pour leur rédaction en 1569 [21]. Cela limite l'expression individuelle. Les documents ne sont cependant pas assez nombreux pour savoir si les modèles fournis par le frère sont suivis. Certaines attentions religieuses semblent plus personnelles et permettent de saisir la sensibilité de leurs auteurs.

13 Les testaments proviennent de lieux visités très tôt par les religieux (Mexico, Coyoacan et Tlaxcala) et le premier testament connu de la Mixtèque date seulement de 1571 [22]. Cela tient aussi au fait que les archives du Mexique central sont mieux connues. Ils sont rédigés autant par les hommes que par les femmes et à part presque égale en espagnol et en langue indigène. Certains figurent en deux langues

(nahuatl et espagnol). Il est à noter que si les premiers testaments indiens sont faits par des caciques et des *principales,* ils touchent par la suite tous les groupes sociaux comme le montre le corpus de testaments de Culhuacan des années 1577-1599 [23].

14 En 1563, le cacique-gouverneur de Teotihuacan, don Francisco Verdugo Quetzalmanalitzin, définit les modalités de son enterrement. Il demande de nombreuses messes, une à Notre-Dame de Guadalupe et une à l'hôpital. Les messes doivent être chantées, et de nombreux cierges achetés. Les chanteurs recevront de la nourriture. En outre, vingt messes seront dites chez lui à San Juan Teotihuacan. Il nomme même les religieux, tous des franciscains, qui devront assurer les offices : Alberto (cinq messes), Juan (cinq messes), Antonio de Herrera (cinq messes), Diego de Olarte (deux messes), Alonso de Molina (une messe), Bernardino de Sahagún (deux messes), Lorenzo (une messe), Juan de Requena (deux messes), Francisco de Templeque (deux messes) et Alonso de Morales (deux messes). Il donne dix pesos pour des cierges à deux tomines. Autre exemple : don Julían de la Rosa demande le 19 mai 1566 à être enterré dans l'église Sainte-Marie de Tlaxcala. Il veut cinq messes. Il offre pour cela un cheval [24]. En 1577, Miguel Oçoma, originaire d'Atempan, donne deux pesos pour une messe. Il envisage aussi la vente d'une partie de son maïs pour dire une messe, mais il recommande qu'on le vende avec prudence [25]. Quant-à doña Isabel Moctezuma, la fille de l'empereur aztèque mort tragiquement lors de la Conquête, elle prévoit une somme de six cents pesos d'or commun pour son enterrement [26]. María Tiacapan, une Indienne d'Axiuaca, prend bien soin le 22 mai 1561 de mentionner tout ce qu'elle désire pour son enterrement. Elle veut des chanteurs pour la cérémonie. Coquette, elle prévoie même le vêtement dont elle sera revêtue. Elle veut de nombreux répons et prévoit dix tomines pour les cierges.

María Tiacapan est particulièrement attachée à l'église Santiago de Tlatelolco à qui elle adresse deux tomines d'offrandes. Cinq répons y seront aussi effectués [27]. Les fouilles entreprises dans plusieurs cimetières indigènes du XVIe siècle à Teotihuacan, à Tizayuca et à Huexotla attestent de l'importance des sépultures. À Huexotla, les corps sont enterrés avec les bras croisés et orientés ouest-est, la tête vers l'ouest comme cela est voulu par l'Église [28].

15 Deux affaires qui se produisent dans la Mixtèque à Chicauastepec et à Teutila offrent des enseignements contradictoires sur la façon dont les Indiens perçoivent la sépulture en terre consacrée.

16 En 1557, à Chicauastepec, Domingo enterre son père Xiqh dans le patio de l'église du village alors qu'il n'était pas baptisé. Est-il important pour Domingo de faire cette sépulture dans l'église ? Il n'est pas sûr qu'il ait vraiment tenu à cette inhumation puisqu'il avait déjà commencé à creuser une tombe dans un champ quand, sur l'insistance de Catalina García, il se décide à enterrer son père dans le patio de l'église. Catalina García n'est pas n'importe qui. Elle détient l'*encomienda* depuis la mort de son mari Alonso Morzillo en 1553. Le *fiscal* indien, Domingo Hernández, qui avait formellement interdit cet enterrement, les dénonce à l'Inquisition. Finalement, s'il faut trouver un fautif dans l'affaire, c'est plutôt vers Catalina García qu'il faut regarder ; elle paiera pour son intervention dans cette affaire, même si elle avoue avoir cru que Xiqh était chrétien. Le document ne comporte pas de sentence contre Domingo. Si le village est bien encadré religieusement, il est visité par le curé et vicaire de Xaltepec, Bartolomé de Córdoba, et le *fiscal* Domingo Hernández a à cœur de conseiller les fidèles, l'enseignement que dispense ce dernier n'est pas tellement suivi car Domingo ne savait pas qu'enterrer un païen dans une église était une offense [29].

17 À Teutila en 1562, un grave différent oppose les Indiens aux dominicains à propos des sépultures. En effet, les dominicains refusent aux Indiens un enterrement en terre consacrée dans l'église ou dans le cimetière. Du coup, les morts sont enterrés dans les champs sans cérémonie aucune, sans croix, sans prière et sans présence religieuse. Les Indiens sont blessés par cette attitude qui met doute la sincérité et la profondeur de leur sentiment chrétien. Ils sont en tout cas suffisamment attachés aux rituels pour réclamer un enterrement convenable. La communauté indienne est en émoi et don Pedro de Monjaraz, cacique-gouverneur de Tepeucila, se fait le porte-parole de la tristesse et du désarroi des villageois. Francisco de Val de Vigo, *alcalde mayor* de la province, se rend sur place. Il apprend ainsi que la décision a été prise par le gardien du couvent de Teutila, Juan de Ponte, car les Indiens refusent de venir mourir à l'hôpital pour ne pas avoir à se confesser. Il tient à ce que les mourants soient portés à l'hôpital pour y recevoir la confession qui seule témoigne d'une foi sincère. Ainsi, les dominicains gardent le contrôle des rites funéraires. Ils ne veulent pas recevoir des corps des défunts car ils soupçonnent qu'ils ont été préparés selon les rites traditionnels indigènes et qu'ils ont fait l'objet de cérémonies païennes. Les dominicains réservent l'enterrement en terre consacrée aux Indiens dont ils sont sûrs, comme les membres de la confrérie. Nous ne pouvons exclure aussi une certaine pression exercée par les dominicains afin de faire entrer les Indiens dans la confrérie moyennant finance [30]. L'hôpital apparaît en tout cas comme un lieu de contrôle de la conformité des pratiques religieuses indiennes. D'ailleurs, une dizaine d'années plus tard, à Tiripitio, au Michoacan, les augustins font eux aussi de l'hôpital le lieu où ils dispensent l'extrême-onction [31].

18 Mais cette affaire de Teutila connaît d'autres raisons. Visiblement, il y a un contentieux entre les Indiens et les frères. Il faut dire que leur arrivée à Teutila n'a pas été souhaitée. Ce fut un coup de force. Les dominicains se sont imposés dans le village contre la volonté de l'évêque et du vicaire du lieu grâce à l'appui du vice-roi. Les dominicains sont mal intégrés dans leur environnement. Ils comprennent mal les Indiens dont ils ont la charge, ils ne parlent pas le cuicatèque, la langue des villageois alors qu'ils sont là depuis trois ans [32].

19 Une autre marque de dévotion qui se répand chez les Indiens est la donation pour des œuvres pieuses. Le 26 février 1532 les caciques et les *principales* de Cuauhtinchan, s'adressent au gardien du couvent, Antonio Santo, pour qu'il vienne dire une messe. Le religieux leur répond à son tour qu'il dira la messe tous les dimanches s'ils font l'aumône pour Notre-Dame-de-l'Ascension. L'*encomendera* de Tacuba, doña Isabel Moctezuma, fait de nombreux dons aux églises. En 1562, les Indiens offrent aux religieux de la chapelle Saint-Joseph pour le jour de la commémoration des défunts plus de cent mille pains *(panes de España),* quatre mille chandelles de cire blanche, vingt-cinq arrobes de vin, des fruits et des cailles. Les Indiens font des dons pour acheter les matériaux nécessaires à la construction de l'église de Tlatelolco. Juan de Torres donne dans son testament deux cents pesos au couvent de Tepeaca et cent pesos à chacune des quatre autres maisons voisines, sans compter les sommes pour les messes. À sa mort, sa fille apporte huit cents écus au gardien Jerónimo de Mendieta [33]. En 1578, les Indiens de Cuitlahuac demandent à attribuer une partie du tribut à la décoration de leur église avec l'appui du vicaire du couvent dominicain, Juan Crisostomo [34].

20 Quelques Indiens consacrent de l'argent à une fondation pieuse, la chapellenie. Le gouverneur de Huitzilopochco fonde une chapellenie

dans l'église avant 1569. Vingt-quatre messes y sont données par an. Don Juan de Guzmán Itztlolinqui, gouverneur de Coyoacan, envisage dès 1569 une fondation chez les dominicains du couvent. Elle se réalisera plus tard, peu de temps avant sa mort. L'église de Coatepec dispose d'une chapellenie dédiée à Notre-Dame en 1579. Les *principales* lui ont accordé deux *caballerias* de terres afin d'assurer les messes pour les défunts. Les religieux, franciscains et augustins notamment, gèrent de nombreux fonds de chapellenies en Nouvelle-Espagne. Une part de l'argent qui en est tirée sert à entretenir les couvents [35] .

21 Les confréries indiennes demeurent en revanche peu nombreuses au XVIe siècle, et ne se développent qu'à la fin du siècle. Elles sont trois cents environ vers 1585 [36] . Certaines confréries sont anciennes, elles apparaissent dans les endroits les mieux encadrés par les religieux ou dans les institutions fondées par les religieux (école, hôpital). Elles sont principalement dévolues au Saint-Sacrement, à la sainte communion, à Notre-Dame et à la Vraie Croix. Pedro de Gante fonde la confrérie du Très-Saint-Sacrement. En 1537 est fondée la confrérie du Nom- de-Jésus au sein du collège augustin de Mexico. Il existe une confrérie au sein de l'hôpital de l'Incarnation à Tlaxcala en 1537. Elle organise une grande fête dans la cité en 1539 au cours de laquelle sont donnés de nombreux *autos*. Elle reçoit quarante pesos du conseil municipal pour acheter des capes à l'espagnole pour la fête du Corpus Christi, le jeudi saint et le vendredi saint. En 1538, le dominicain Tomás de San Juan fonde la confrérie du Saint-Rosaire-de-Marie. Une image en argent de la Vierge est portée lors des nombreuses processions par quatre *principales* de Mexico tandis que six autres confrères portent des cierges blancs allumés. La richesse de l'image gêne bien un peu les religieux, car elle est loin de leur idéal de pauvreté, mais la dévotion populaire qu'elle déclenche

l’emporte finalement. La confrérie du Saint-Sacrement de la cathédrale de Mexico créée en 1538 accueille les caciques. Les villages indiens connaissent aussi des confréries. À Coatepec, la confrérie de Notre-Dame-du-Rosaire fondée en 1563 accueille en son sein Indiens et Espagnols. Une confrérie de Notre-Dame existe dès 1569 à Huitzilopochco. Les confrères offrent une messe tous les samedis. La présence religieuse à Huitzilopochco est ancienne car les franciscains de Mexico visitent l’endroit dans les années vingt et un curé est établi en 1548 [37].

22 Le fonctionnement des confréries d’Indiens n’est guère évoqué dans les sources. Les statuts de la confrérie du collège augustin de Mexico de 1537 ne portent pas sur son organisation et ne s’attardent que sur les obligations d’entraide des confrères [38]. L’ordonnance générale d’Alonso de Molina de 1552 propose bien un règlement des confréries des hôpitaux [39] mais il est imposible de savoir faute de documents s’il a servi de modèle. Une seule ordonnance est connue pour ces années, celle de la confrérie du Saint-Sacrement de Tula de 1570. Elle fixe le fonctionnement interne de la confrérie, les fêtes à respecter, et les devoirs des confrères. Les membres de la confrérie se réunissent chaque année sous l’autorité du gardien du couvent de Tula pour élire des responsables : deux députés, deux majordomes et un secrétaire. Leur nombre varie selon les confréries semble-t-il. La confrérie du Nom-de-Jésus de Mexico compte ainsi quatre députés et deux majordomes en 1537 selon l’augustin Nicolas de Ágreda [40]. Ces responsables détiennent les clés du coffre. À Tula, l’une revient à un député et l’autre à un majordome. Ils sont à ce titre responsables des comptes [41]. Il faut dire que les confréries disposent de biens qu’il faut administrer. La confrérie de Notre-Dame-de-l’Ascension de Cuauhtinchan reçoit en 1554, cinq *solares* de deux caciques, don Tomás de Rojas Uilacapitzin et don Gonzalo Sánchez Mistlimatzin,

sous le regard bienveillant du gardien de Cuauhtinchan, Francisco Martín de Santillán. Quatre *solares* de terre sont consacrés aux ornements, à la décoration de l'autel et à l'achat des bougies pour les messes de l'année et le produit du cinquième *solar* va à la fête de Notre-Dame-de-l'Ascension [42]. À Tula, les *principales* fêtes à la charge de la confrérie sont en relation avec la Vierge : Conception, Purification, Annonciation, Assomption et Nativité. Des officiers de semaine élus assurent la permanence de l'entretien de l'église et veillent à ce qu'il y ait toujours des cierges allumés [43].

23 La qualité de confrère donne droit à des honneurs particuliers qui posent un individu dans la communauté. Elle consacre véritablement une nouvelle élite indienne chrétienne. À Tula, la solidarité entre confrères se manifeste par l'assistance au malade. Les cloches sonnent à trois reprises lors du décès d'un confrère. Le cercueil est porté par les membres de la confrérie. Le majordome de la confrérie est un gage de moralité. À Mexico, Cristóbal Ribeiro doit à sa charge d'être l'exécuteur testamentaire d'Angelina Marina en 1580 [44]. Cette responsabilité est souvent accaparée par les notables.

24 Les religieux visent, à travers les confréries, à encadrer la pratique religieuse des Indiens au niveau collectif et au niveau individuel, les confrères se surveillant et se contrôlant les uns les autres. Mais les choses ne se réalisent pas toujours selon leurs vœux. Les confrères ne sont pas irréprochables. En 1563, le gouverneur de Tecamachalco, don Juan de Los Ángeles, enquête sur une affaire d'idolâtrie qui le mène à l'hôpital et dans la confrérie avec l'aide du gardien du couvent, Juan Varón [45]. On n'en sait malheureusement pas plus : recherche-t-il des ramifications éventuelles ou tente-t-il de comprendre la situation locale en s'adressant aux principaux acteurs de la vie religieuse indienne ?

25 Ces signes visibles d'une christianisation affectent principalement les régions les plus anciennement évangélisées, là où le travail de conversion entamé depuis longtemps commence à porter ses fruits.

Christianisation et hispanisation

26 La christianisation des Indiens s'accompagne d'une hispanisation des pratiques sociales et culturelles. La monétarisation de l'économie, l'habillement à l'espagnole, l'écriture avec des caractères européens s'invitent dans la vie quotidienne des Indiens.

27 Le souci d'intégrer la nouvelle société pousse les Indiens à choisir un nouveau nom espagnol. Les noms des responsables politiques des quatre *cabeceras* qui forment Tlaxcala (Ocotelulco, Tizatlan, Quiyahuiztlan et Tepeticpac) sur la période 1547-1567 sont riches d'enseignement [46]. Les membres du conseil municipal portent majoritairement un nom espagnol, mais il existe des différences selon les charges occupées (gouverneur, alcade, regidor) et selon les époques. Ainsi, les gouverneurs portent presque toujours un prénom et un nom espagnol. Les alcades connaissent quelques exceptions : AlejandroTlapialzintli en 1548 et don Juan Tececepotzin en 1550 à Tepeticpac, et don Julián Atempan, alcade de Tizatlan en 1564. La situation est plus contrastée pour les regidors, mais la tendance est là aussi d'avoir un prénom et un nom espagnol. À la fin des années cinquante, les noms indiens se font rares. Pourtant, ce sont les mêmes hommes qui occupent les charges. Il se trouve tout simplement que les responsables indigènes ont troqué leur nom indien pour un nom espagnol. En 1550, Alejandro Tlapialzintli porte le nom d'Alejandro de Santiago et, en 1552, don Juan Tececepotzin porte celui de don Juan Martín. Don Julián Atempan devient lui don Julián de Castilla en 1567. Le phénomène touche presque tous les

membres du conseil municipal et il n'y a plus guère que le regidor de Quiyahuiztlan, Alonso Chicotlalpiltzin, en 1566, et le regidor d'Ocotelulco, don Antonio Calmehuaca, en 1567 qui gardent des noms indigènes. Le changement de génération peut expliquer en partie cette évolution. Dans le même ordre d'idée, trois des quatre *tlatoque*s des *cabeceras* qui forment Tlaxcala en 1547-1548 portent encore des noms indiens (don Juan Maxixcatzin à Ocotelulco, don Juan Xicotencatl à Tizatlan et don Julián Motolinia à Quiyahuiztlan) et un seul (don Francisco de Mendoza à Tepeticpac) a un nom espagnol. Mais le successeur de Julián Motolinia à Quiyahuiztlan, don Antonio de Luna, porte un nom espagnol en 1561 [47]. À Coyoacan, le port d'un nom espagnol semble plus précoce. Ainsi, tous les alcades de Coyoacan de 1551 à 1572 (à une exception près, Bartolomé Atempanecatl) portent des noms espagnols [48].

28 L'analyse du testament du cacique-gouverneur de Teotihuacan, don Francisco Verdugo Quetzalmanalitzin, de 1563, donne un résultat plus nuancé. Don Francisco Verdugo Quetzalmanalitzin est un personnage de premier plan et les témoins qui signent le document sont des *principales* : Antonio de la Cadena Atecpanecatzintli, Pedro de Paz Macuiztecazintli, Miguel de San Francisco, Antonio de San Francisco, Nicolás Tlachnahuacatl et Damián Cohuatototl [49]. Les noms sont composés d'un prénom et d'un patronyme espagnols, parfois suivis d'un nom indien. Deux personnes ne portent qu'un prénom chrétien et un nom indien. Mais il et vrai que Teotihuacan n'est pas Tlaxcala. Si les caciques et les *principales* ont des patronymes espagnols, cela ne signifie pas qu'ils ont abandonné leur nom indien car ils peuvent le réserver pour un usage privé. Le gouverneur de Coyoacan, don Juan de Guzmán Itztlolinqui, ne signe pas sa lettre au roi en 1536, de son nom indien mais « don Juan de Coyoacan [50] ». Le cas des *macehuales* est différent. Les voisins de

Benito Tequantzin à Tizatlan ont tous des noms indiens : Isabel Queztallapetzin, Isabel Xaxaltimatzin, María Xochipapalo, Pedro Coxollitli, Agustín Mazahuatl, Domingo Toltecatl, Juan Ellatztli, María Tennecuh, Lorenzo Quauhtzin. Seul son neveu Diego porte le patronyme espagnol de Sánchez [51]. Il faut peut-être y voir un phénomène générationnel. Dans la Mixtèque, les caciques et *principales* portent des prénoms et des noms espagnols et délaissent leur nom indien dans les actes officiels dans les années 1560-1570. Les *macehuales* n'adopteront cette attitude qu'au XVIIe siècle [52]. Les élites indigènes ont bien compris qu'on leur reconnaissait une primauté dans la société indigène et, avides d'intégrer le monde colonial, ils font précéder leur nom de la particule espagnole « don ».Tous les « don » indiens ne sont pas des caciques.

29 Si les vêtements précolombiens, le *maxtlatl* (le pagne) et *tilmatli* (le manteau, en fait une sorte de cape nouée sur l'épaule, que les Espagnols appellent *manta*) sont encore portés dans la deuxième moitié du XVIe siècle, le pantalon est d'usage de plus en plus fréquent. Il faut dire qu'à partir de 1563 les Indiens n'ont plus besoin d'autorisation pour s'habiller à l'européenne [53]. La généralisation du vêtement européen se vérifie dans les descriptions des populations dans les nombreuses relations géographiques des années 1579-1581. Les Indiens portent tous des chemises. Les nouveaux tissus de laine et de coton concurrencent la fibre d'agave. Ils portent aussi des chaussures et des sombreros [54]. Cela n'est pas propre aux zones de peuplement espagnol. Dans la Mixtèque, à la fin des années 1570, les Indiens portent souvent des vêtements européens [55]. L'habillement est perçu comme un signe de civilisation des Indiens. Ils sont désormais « présentables ». Le *Codex de Santa Anita Zacatlalmanco* témoigne de la rupture des années 1550-1570 dans l'évolution vestimentaire. Les premiers gouverneurs

indigènes de l'époque coloniale, de 1537 à 1572, sont représentés à l'indienne avec le diadème tandis que les juges-gouverneurs de la période suivante sont couverts d'un chapeau. D'après ce manuscrit, don Diego de San Francisco Tehuetzquititzin (1542-1553) est le dernier gouverneur à posséder un nom indigène. Le *Codex Aubin* de 1576 montre le gouverneur don Francisco Jiménez (1568-1572) couvert d'un chapeau espagnol [56]. Il semble bien que cela figure pour le peintre du codex un signe d'acculturation.

30 Quel rôle les religieux ont-ils joué dans ce changement vestimentaire ? Muñoz Camargo raconte que la conversion s'accompagne de l'abandon des vêtements traditionnels et de l'adoption de la chemise. Une image de sa *Descripción de la Ciudad de Tlaxcala* montre d'ailleurs les religieux donner de nouveaux habits aux Indiens convertis et leur couper les cheveux. Nous pouvons émettre des doutes sur l'ancienneté de la pratique de la coupe de cheveux dans la mesure où aucun chroniqueur de la première moitié du XVIe siècle ne la mentionne. Muñoz Camargo a pu se laisser influencer par le récit de Bernal Díaz del Castillo à propos des quatre *papas* de Cempoala dont Cortés fait couper les cheveux et dépouiller de leurs ornements [57]. La législation royale à la fin du siècle interdit de couper les cheveux des nouveaux convertis [58].

31 Certains Indiens désirent de la même façon posséder un cheval et porter une épée, autant de signes distinctifs propres aux Espagnols qu'ils désirent se voir accorder par le vice-roi pour marquer leur appartenance à un camp, celui des Espagnols, mais aussi, leur place dans la nouvelle société, car monter à cheval et porter l'épée sont vus et vécus comme les signes de l'appartenance à l'élite. Tant et si bien que certains caciques ne peuvent concevoir de ne pas posséder épée ou cheval. Le seigneur de Huexotzingo, don Tomé, demande ainsi aux *principales* de son village de lui acheter un cheval car il

saurait être question qu'il suive Nuño Beltrán de Guzmán et sa troupe à pied quand il les accompagne à la guerre. Son prestige et son rang sont en jeu [59].

32 Les écus d'armes *(escudos de armas)* reçus par les seigneurs indigènes en récompense souvent de leur participation à la Conquête témoignent de leur fidélité à la couronne espagnole et de leur volonté de s'inscrire dans la société coloniale en en reprenant les codes et les honneurs. Les symboles qui figurent sur les écus illustrent aussi le sentiment chrétien qui anime leur détenteur même si tous ne portent pas de symboles religieux. Plusieurs motifs se distinguent. Le premier est la croix du Christ. Elle apparaît en général sur un édifice ou tendue au bout d'un bras. L'écu reçu en 1551 par don Juan, cacique de Coyoacan, comporte deux parties, l'une représente une tour blanche, et l'autre une sphère au dessus de laquelle figure un bras nu tenant une croix à la main avec la devise en latin : « *Credo in deum patrem* » (je crois en Dieu le père [60]). L'écu de don Jerónimo del Águila comporte en son centre une croix surmontant un blason entre une épée et un étendard. Don Jerónimo del Águila se définit lui même comme un fidèle auxiliaire des Espagnols, luttant à leur côtés durant la Conquête puis contre les Chichimèques, et un pourfendeur d'idoles. Il est le frère du cacique de Tacuba, l'ancienne Tlacopan, don Antonio Cortés Totoquihuatzi. En 1561, il occupe la charge de regidor de Tacuba [61]. Certaines scènes représentent le triomphe du christianisme. Le cacique de San Luis de las Perias dans la province de Jilotepec, don Pedro de Granada, obtient en 1544 pour les services rendus dans la lutte contre les Chichimèques, un écu où figurent dans une des trois parties qui le composent, un ancien temple païen au sommet duquel figure une croix de couleur rouge avec deux « tigres [62] ». Le temple païen avec sa croix symbolise la victoire du christianisme sur les

idolâtres. L'écu du cacique de Tacuba, don Antonio Cortés de 1564, compte dans un de ses quartiers, un champ vert dominé par une montagne au sommet de laquelle, il y a un temple blanc qui brûle avec des flammes de couleur qui en sortent [63]. Cette image est proche de l'imagerie précolombienne, telle qu'elle figure dans les codex. Un temple en feu signifiait à l'époque ancienne la prise d'une cité.

33 Les Indiens demandent pour leur communauté des privilèges en soulignant leur qualité de bons chrétiens. En 1559, le procureur Hernando de Herrera demande au nom du gouverneur et des *principales* que Tepeaca reçoive le titre de « *ciudad* » car elle est bien peuplée et a une église [64]. L'écu d'armes de la ville reproduit les anciennes armes de la cité préhispanique, un aigle sur une montagne avec une couronne qui coiffe le tout [65]. La tradition est préférée à la rupture. Le caractère chrétien du lieu n'est pas évoqué par l'image.

34 Les Indiens se sont vite familiarisés avec le système administratif espagnol. Il faut dire que les autorités s'attachent à leur expliquer. L'auditeur Vasco de Quiroga reçoit ainsi les juges indigènes dans les années trente. Les ordonnances qui régissent les communautés et qui les protègent des abus des Espagnols ou de leurs chefs doivent être lues en un lieu public au moins une fois par an. Les ordonnances de 1546 invitent à rappeler aux Indiens les règles en matière civile et criminelle trois fois par an [66]. Les Indiens savent aussi à qui s'adresser pour formuler leurs plaintes. Ils connaissent le corregidor dont ils relèvent pour dénoncer les abus de leur *encomendero*. Les Indiens n'hésitent pas non plus à saisir l'inquisiteur quand ils remarquent un Indien idolâtre. Aussi, les plaintes formulées par les Indiens sont-elles nombreuses et encombrent-elles les tribunaux. Les Indiens aimeraient ainsi les procès et en feraient pour un rien selon quelques observateurs de la vie coloniale. Cervantes de Salazar fait

remonter cet engouement à leur antiquité [67]. Il n'est pas certain que cela soit la cause du nombre de procès intentés par les Indiens. Ils se saisissent avant tout de la possibilité qui leur a été donnée de s'exprimer et de défendre leurs intérêts. Les Indiens mécontents en appellent aussi facilement au roi et au Conseil des Indes. En 1569, les indigènes de Xalpantepec adressent un mémoire au roi Philippe II dans lequel ils dénoncent les contributions abusives exigées par leur gouverneur don Miguel de Los Ángeles [68].

35 La législation espagnole s'adapte afin de limiter le nombre des procès. Les officiers espagnols proposent de simplifier les procédures afin de ne plus engorger les tribunaux : suppression de l'appel pour les Indiens dans les causes criminelles en Espagne (de nombreux prisonniers attendant la réponse de l'appel en prison), jugement rendu par un seul juge au lieu des deux nécessaires. La monarchie entérine ces propositions en 1570. Les injures et les coups donnés à main nue ne font l'objet que d'une réprimande et non d'une sanction pénale. Le nombre de témoins dans une affaire est limité afin d'écourter la durée de la procédure [69].

36 Le nouvel ordre législatif espagnol n'est cependant pas toujours accepté. Les ordonnances royales et vice-royales interdisent ainsi par exemple aux Indiens d'acquérir de nouveaux esclaves indiens mais elles ne semblent pas suivies [70]. Ainsi, dans les provinces du nord, les ventes d'esclaves indiens se poursuivent. Dans la province d'Oaxaca, le cacique d'Achiutla, don Tomás, achète encore des esclaves en 1550. Dans le Mexique central cette fois, le conseil municipal de Tlaxcala dispose encore d'esclaves indiens en 1552 [71]. L'intention des autorités semble tout autant de libérer de la main d'œuvre de toute sujétion que de lutter contre les sacrifices humains, principalement alimentés par les esclaves. Les Indiens acceptent d'autant plus mal les lois des Espagnols qu'elles

contrarient leurs intérêts et qu'ils ne respectent pas les autorités qui les transmettent et les font appliquer, les corregidors. La monarchie veut croire que cela est dû au fait qu'ils ne sont pas nobles. Il semble plutôt que les religieux n'ont de cesse de ternir leur image auprès des Indiens afin de demeurer les seuls interlocuteurs du monde indigène [72].

37 L'hispanisation connaît tout de même des limites. Les Indiens préfèrent ainsi la médecine traditionnelle. L'efficacité de la médecine indienne est reconnue par les autorités coloniales et les Indiens peuvent ramasser les herbes dont les propriétés sont reconnues. En 1551, le vice-roi autorise Martín de la Cruz et Anton Hernández, deux Indiens de Santiago de Tlatelolco, de soigner les malades Indiens avec des plantes. Les relations géographiques des années 1579-1580 se font l'écho de l'importance des pratiques médicales traditionnelles. À Coatepec, des guérisseurs concoctent des remèdes à base d'herbes et de racines que les Espagnols ne connaissent pas. Dans la région de Zumpango, les herbes sont utilisées tant par les Indiens que par les Espagnols [73]. Les autorités luttent contre ceux qui accomplissent durant leur exercice de la médecine des imprécations et qui composent des breuvages étranges, car ce sont autant d'idolâtres en puissance.

38 L'usage des bains de vapeur est largement répandu chez les Indiens de Nouvelle-Espagne. Les envoyés du vice-roi chargés des enquêtes des relations géographiques les remarquent dans la région de Zayula (pays otomi au nord de Tula) et de Huexutla (au nord-est de Mexico) en 1580. On les trouve encore chez les Chinantèques à Atlatlaucca. Les Indiens malades peuvent fréquenter les bains car leurs vertus curatives sont reconnues, mais seuls les malades y ont accès. Les autres recevront cent coups de fouet et demeureront attachés deux heures sur le marché et s'ils se lavent en public nus ils seront

réprimandés [74]. La nudité affichée heurte les consciences espagnoles. La promiscuité des deux sexes dans un espace clos laisse aussi penser à des pratiques licencieuses. En Europe, à la même époque, les bains souffrent d'une réputation sulfureuse qui en fait des lieux de tous les désirs, voire de la prostitution. C'est oublier la dimension sociale du bain dans le monde indien. C'est un lieu de sociabilité. Luisa Xochitliztac y conclut d'ailleurs un marché en 1562 avec Catalina Tozlapal afin qu'elle lui confectionne un *uipilli*, une sorte de tunique recouvrant la parties supérieure du corps jusqu'à la hauteur des hanches [75].

39 Certains Indiens sont nostalgiques des temps anciens. Ils ne se reconnaissent pas dans la nouvelle administration espagnole. Elle amène selon eux le désordre alors que tout était si bien régulé à l'époque précolombienne. De toute façon, les Espagnols ne comprennent rien à l'ancien système [76]. Assurément, le passage d'un système à l'autre a laissé des vides juridiques dans lesquels se sont jetés certains afin de tirer partie du nouveau système.

40 L'hispanisation rencontre aussi des réticences de la part des Espagnols. Ils ne sont pas tous très enthousiastes. Zumárraga trouve ainsi que les Indiens s'accoutument bien trop vite aux mœurs déplorables des Espagnols [77]. De son côté, Sahagún invite les Indiens à ne pas copier les pratiques vestimentaires des Espagnols : « Je vous dis que vous n'avez pas à porter de chemises, de pantalons, de sombreros, de chaussures [78]. » Ce n'est pas le vêtement qui fait le chrétien.

41 Les Indiens hispanisés éveillent aussi la méfiance. L'Audience de Mexico demande que les Indiens qui sont allés en Espagne ne reviennent pas en Nouvelle-Espagne [79]. L'hispanisation est donc vue ici comme un facteur handicapant de l'évangélisation. Si l'on en croit le chroniqueur Juan Buenaventura Zapata y Mendoza, de

nombreux caciques ont fait le voyage en Espagne. En 1528, des caciques de Tlaxcala (don Lorenzo Maxixcatzin Tianquiztlatohuatzin, don Valeriano Quetzalcoltzin, don Julián Quauhpiltzintli, Juan Citlalihuiutzin et Antonio Huitlalotzin) partent en Espagne. Ils reviennent en 1530. En 1534, d'autres caciques de Tlaxcala, don Diego Maxixcatzin Tlilquiyahuatzin, Sebastián Yaotequihua et Xiuhtlalpitzin, partent à leur tour en Espagne [80].

42 L'adoption des pratiques espagnoles par les caciques gêne car elle perturbe le fonctionnement de la société coloniale en brouillant les frontières entre les deux communautés. Le comportement du gouverneur indien de Huexotzingo choque ainsi profondément les Espagnols. Il a un jeune page espagnol de huit ans qui lui porte ses gants et une brosse pour son habit. Cette sujétion d'un Espagnol à un Indien, fut-il cacique, n'est pas admise, on espère une intervention royale afin d'y mettre un terme, « je supplie votre majesté d'interdire cela dorénavant car cela nuit à votre service et au bien des naturels », écrit l'*alguacil mayor* de Puebla, Gonzalo Díaz de Vargas, à Charles-Quint [81]. S'il convient que les Indiens s'hispanisent en partie, il ne faut pas qu'ils s'affirment comme les Espagnols, on pourrait y voir de la moquerie et même pire, une volonté manifeste de paraître les égaux des Espagnols. Les Indiens doivent rester à leur place. L'interdiction faite aux Indiens en 1568 de se déplacer à cheval (et reprise plusieurs fois les années suivantes) semble se situer dans cette logique [82].

NOTES

1. À l’inverse, les Indiens d’Yanhuitlan se moquent de ceux de Nochixtlan parce qu’ils ont une église (AGN, inq., 37-10, *Pro. contra d. Francisco e d. Domingo*, 1544-1546, fol. 193v).

2.*Mandamiento del virrey*, Mexico, le 19/12/1563, dans *CD/MX*, p. 46.

3. AGN, inq., 8-3, *Pro.*, 1568-1571, fol. 244-363.

4.*C.R.*, Valladolid, le 3/05/1538, dans *CED/C*, p. 119 ; *C.R.*, Monzón, le 2/10/1533, dans *RLI*, t. 1, I-2-6, p. 12 ; *Rel. de J. de Villabuena*, le 16/06/1569, dans *DES*, p. 91 ; *Rel. hecha por el prior fr. B. de la Vera Cruz*, Chiauhtla, le 18/02/1571, dans *REL*, p. 109-110.

5.*MOT/H*, III-6, p. 315 ; AGI, gob., A. Mex., 1089, liv. 1, *C.R.*, Lerida, le 8/08/1551, fol. 378r-378v ; AGI, gob., A. Mex., 280, *C. de fr. J. de Mansilla al rey*, Puebla, le 27/08/1563.

6. AGN, civil, 1271, *Mandamiento del virrey*, Mexico, le 18/03/1550 ; *Comisión al corregidor de Autlán y Cuyçalapa*, le 7/10/1551, dans *VR/PG*, p. 619.

7.*SAH*, t. 1, II-19, p. 132 ; *DUR*, t. 1, *El calendario antiguo*, 22, p. 293. Tous les cinquante-deux ans, le *tonalpohualli* et la *xiuhpohualli* connaissaient le même premier jour. Ce moment s’appelait chez les Aztèques la ligature des années, ils allumaient alors le feu nouveau sur la montagne Uixachtecatl près de Mexico-Tenochtitlan (*SAH*, t. 1, IV, *Apéndice*, 2e partie, p. 376).

8.*Tasaciones de tributos,* 1531-1569, *BaGn,* XX-1, 1949, p. 75 ; *Codex Mendoza,* fol. 19, 35v et 41v ; *Inf. sobre los tributos que los indios pagaban a Moctezuma,* 1554, dans *DHMC,* t. 4, p. 67 et135.

9. AGN, mercedes, 4, *Mandamiento del virrey*, Mexico, le 12/03/1555, fol. 124v ; *MOT/H,* I-5, p. 143 ; *SAH*, t. 1, IV, *Apéndice*, p. 370.

10.*Tasaciones de tributos*, 1531-1569, *BAGN*, XX-1, 1949, p. 77-80.

11. AGN, mercedes, 4, *Mandamiento del virrey*, Mexico, le 12/03/1555, fol. 124v ; *C. P. de 1555*, dans *CON,* fol. 144 ; *Extractos del parecer de fr. F. de Mena*, dans L. Gómez Canedo, *Evangelización, op. cit.*, p. 255. Francisco de Mena est en Nouvelle-Espagne de 1553 à 1558.

12.*Rel. de las minas de Temazcaltepeque,* 1/12/1579-1/01/1580, dans *RG,* t. 7-2, México, p. 152-153.

13.*Tes. de Luisa Tlamiatzin*, Ocotelulco, pas de date, dans *TeS*, t. 1, p. 290 ; *Tes. de Agustín Tlamaotli*, Tehuacan, le 28/11/1585, dans *TES*, t. 1, p. 251 ; *Recaudo de Nocencio Quetzpal*, Ocotelulco, le 27/12/1596, dans *TES*, t. 1, p. 264.

14.*MOT/H*, I-5, p. 141-143 ; *SAH*, t. 1, IV, *Apéndice*, p. 369-370 ; *DUR,* t. 1, *El calendario antiguo*, p. 222.

15.*Anales de Tlatelolco.* Trad. du nahuatl dans *Récits aztèques de la Conquête, op. cit.,* p. 153 ; *Historia tolteca chichimeca, op. cit.,* p. 229 ; Tezozomoc, *Crónica mexicayotl, op. cit.,* p. 148.

16.*Ordenanzas de Tepeaca,* Mexico, le 26/06/1539, dans *CD/T,* p. 23 ; *Ordenanza para el gobierno de los Indios,* Mexico, le 30/06/1546, *BAGN,* XI-2, 1940, p. 184 ; *Instrucción a los alcaldes y corregidores de Nueva España,* Mexico, 1571, dans *DI/CUE,* p. 248 ; *MC/H,* II-4, p. 207 ; AGN, inq., 42-17, *Pro. contra Marcos y Francisco,* 1539, fol. 143r et 145v.

17. Dans le pays zapotèque de Coatlan, le cacique, don Hernando, reproche à don Alonso, cacique de Mixtepec, de ne pas avoir donné à son père une sépulture traditionnelle, ce qui en fait un partisan des clercs contre ses frères (AGN, inq., 37-9, *Pro. contra los caciques de Coatlan*, 1544-1547, fol. 144r-144v).
18.*ACM*, le 11/01/1529, I, p. 195 ; *C.R.*, Madrid, le 18/07/1539, dans *RLI*, t. 1, I-18-1, p. 155 ; *C.R.*, Valladolid, le 10/05/1554, dans *RLI*, t. 1, I-18-4, p. 158.
19.*Tes. de d. Juan Oselotl Chalchiuhtecuhtli*, Tlaxcala, 1523 dans *TES/RR*, t. 2, p. 66-69 ; *Tes. de d. Pedro de Hinojosa*, 1530, dans *TES/RR*, t. 1, p. 104-105.
20. M. León-Portilla, « El libro inédito... », *ECN*, 12, 1976, p. 15-17.
21. Molina, *Confesionario mayor*, *op. cit*., fol. 61r-63v.
22. K. Terraciano, *op. cit*., p. 214-219. En pays maya, au Guatemala, les premiers testaments datent de 1569 (R. M. Hill II, « Land, Family, and Community in Highland Guatemala : Seventeenth-Century Cakchiquel Maya Testaments », dans S. Kellogg, M. Restall (éd.), *Dead Giveaways*, Salt Lake City, University of Utah Press, 1998, p. 165).
23.*El Libro de los testamentos*, dans M. León-Portilla, « El Libro inédito... », *ECN*, 12, 1976, p. 25 et suiv.).
24. AGN, vínculos, 232-1, *Tes. de d. Francisco Verdugo Quetzalmanalitzin*, Teotihuacan, le 2/04/1563 fol. 10r-20v ; *Tes. de d. Julián de la Rosa*, Tlaxcala, le 19/05/1566, dans *DOC/T*, p. 319-327.
25.*Disposición testamentoria de Miguel Oçoma*, S. Francisco Atempan, vers 1577, dans M. León-Portilla, « El Libro inédito... », *ECN*, 12, 1976, p. 31 et suiv.
26. AGN, tierras, 3615-9, *Autos hechos a pedimento de d. Antonio Boó y Gómez,* 1763, fol. 43.
27.*Tes. de María Tiacapan*, Axiuaca, le 22/05/1561, dans *DOC/M*, p. 282-284.
28. E. Malvido *et al.,* « Un cementario indígena del siglo XVI en Huexotla, Estado de México », *Trace,* 10, 1986, p. 44.
29. AGN, inq., 43-1, *Pro. contra C. Garcia y contra el indio Domingo,* 1557, fol. 2-6, 8r et 9 ; *El Libro de las tasaciones, op. cit.,* p. 592-593.
30. AGI, gob., A. Mex., 358-1, *C. del cabildo eclesiástico de Antequera*, Antequera, le 3/04/1562, fol. 2v, 3v, 6r-7r et 9.
31.*Rel. de Tiripitio,* dans *REL,* p. 128.
32. AGI, gob., A. Mex., 358-1, *C. del cabildo eclesiástico de Antequera*, Antequera, le 3/04/1562, fol. 3v.
33.*Donación de tierras y maceualli a la cofradía de la Anunciación*, Cuauhtinchan, le 25/02/1532, dans *DOC/C*, p. 102 ; C. Gibson, *Los Aztecas, op. cit*., p. 127 ; *TORQ*, t. 3, XVII-4-5, p. 218 ; *MEND*, IV-16, p. 421 et IV-17, p. 425.
34. LCW, Harkness collection, HC-M 37, *Letter of the alcalde mayor de Chalco*, Mexico, le 19-25/02/1578. Résumé dans *HCW*, p. 25.

35.*Rel. de H. Ortiz,* Huitzilopochco, le 24/12/1569, dans *DES,* p. 227 ; *Para que se trate con Juan de Guzmán lo referente a una capilla y capellanía,* Mexico, le 20/09/1569, dans *CD/C,* t. 2, p. 134 ; *Tes. de d. Juan de Guzmán hijo,* Coyoacan, le 9/05/1573, dans *CD/C,* t. 2, p. 16 ; *Tes. de doña Mencia de la Cruz,* Coyoacan, 1576, dans *CD/C,* t. 2, p.129 ; *Rel. de Coatepec,* le 16/11/1579, dans *PNE,* 6, p. 64 ; AHN, div., indias, 24-50, *C. de fr. A. de Coruña al rey,* Mexico, le 10/07/1561, 2 fol.

36.*Advertencias del Dr. Ortiz de Hinojosa*, Mexico, le 30/01/1585, dans J. A. LLAGUNO, *op. cit*., p. 205.

37.*VET/T*, 4e partie, *Crónica*, II-2, p. 41 ; *C. de fr. N. de Ágreda y otros agustinos al emperador*, Mexico, le 15/12/1537, dans *DI/CUE*, p. 87 ; *MOT/H*, I-15, p. 199 et suiv. et II-9, p. 258-259 ; *ACT*, le 7/01/1549. Résumé dans *ACT/ABL*, p. 40 ; *Men*, II-3, p. 80-81 ;AGN, cofradías,10-1, *Copia de la fundación de la archicofradía del Santísimo Sacramento*, Mexico, le 16/06/1538, fol. 1-39, cité par M. T. Sepúlveda, « La cofradía de San Nicolás Tolentino », *Anales del INAH*, 7e époque, VI, 1976, p. 6 ; *Rel. de Coatepec*, le 16/11/1579, dans *PNE*, 6, p. 64 ; *Rel. de H. Ortiz*, Huitzilopochco, le 24/12/1569, dans *DES*, p. 227 ; *PG*, p. 179.

38.*C. de los religiosos agustinos a su majestad,* Mexico, le 15/12/1537, dans *CDIAO,* t. 41, p. 148. Cette lettre a été publiée par Mariano Cuevas mais sans les statuts de la confrérie (*DI/CUE,* p. 86-88).

39.MOLINA, *Ordinanças para proverchar los cofradias,* dans MOLINA, *Nahua Confraternities in Early Colonial Mexico,* OFM, Berkeley, AAFH, 2002.

40.*Ordenanza de la cofradía del Santísimo Sacramento de Tula*, 1570, dans J. F. SCHWALLER, « Constitution of the cofradia del Santísimo Sacramento of Tula, Hidalgo, 1570 », *ENC*, 19, p. 240 ; *C. de fr. N. de Ágreda y otros agustinos al emperador*, Mexico, le 15/12/1537, dans *DI/CUE*, p. 87.

41.*Ordenanza de la cofradía del Santísimo Sacramento de Tula,* 1570, dans J. F. SCHWALLER, « Constitution of the cofradia... », *ECN,* 19, p. 240 et 242.

42.*Donación de tierras y maceualli a la cofradía de la Anunciación,* Santa María Amozoque, le 7/05/1554, dans *DOC/C,* p. 104 ; *Donación de tierras y maceualli a la cofradía de la Anunciación,* Cuauhtinchan, le 6/05/1554, dans *DOC/C,* p. 102-103.

43.*Ordenanza de la cofradía del Santísimo Sacramento de Tula*, 1570, dans J. F. SCHWALLER, « Constitution of the cofradia... », *ECN*, 19, p. 240.

44.*Ibid*., p. 241 et243 ; *Tes. de Angelina Marina*, le 15/02/1580, dans *DOC/M*, p. 200.

45.*El orden que los religiosos tienen...,* dans *Códice franciscano, op. cit.,* p. 76-77 ; *Anales de Tecamachalco, op. cit.,* p. 48.

46. Les tableaux de composition du personnel municipal de Tlaxcala figurent dans *ACT/ABL*, p. 128-133.

47.*ACT/ABL*, p. 20. Voir notamment *ACT*, le 1/01/1561, dans *ACT/ABL*, p. 114.

48. R. HORN, *op. cit*., p. 244.

49. AGN, vínculos, 232-1, *Tes. de d. Francisco Verdugo Quetzalmanalitzin,* Teotihuacan, le 2/04/1563, fol. 15-20.
50.*C. de d. Juan [de Guzmán Itztlolinqui] al rey,* Mexico, le 15/06/1536, dans *PRT,* p. 104.
51.*Tes. de Benito Tequantzin*, Topoyanco, le 3/11/1567, dans *DOC/T*, p. 331-335.
52. K. TERRACIANO, *op. cit*., p. 151-152.
53.*C. de Garcés al papa*, vers 1532/1535. Trad. du latin dans R. ACUÑA, *op. cit*., p. 23 ; *Mandamiento de J. Valderrama*, Mexico, le 27/11/1563, dans *DHMC*, t. 7, p. 205.
54.*Rel. de las minas de Taxco*, le 1/01/1581, dans *RG*, t. 7-2, *México*, p. 131 ; *Descripción de Aculma*, le 26/2/1580, dans *RG*, t. 7-2, *México*, p. 230 ; *Descripción de S. Juan Teotihuacan*, le 1/03/1580, dans *RG*, t. 7-2, *México*, p. 237 ; *Rel. de las minas de Zimapan*, 1579, dans *PNE*, t. 6,p.4 ; *Rel. de Acatlán*, dans *RG*, t. 5-2, *Tlaxcala*, p. 54 ; *Descripción de Coatzinco*, le 24/08/1581, dans *RG*, t. 5-2, *Tlaxcala*, p. 83 ; *Rel. de Xalapa de la Vera Cruz*, le 20/10/1580, dans *RG*, t. 5-2, *Tlaxcala*, p. 344.
55. Voir les nombreuses relations géographiques dans *RG*, t. 1-2, *Antequera* : *Rel. de Amatlán*, 1580, p. 71 ; *Rel. de Miaguatlán*, 1580, p. 78 ; *Rel. de Coatlán*, 1580, p. 87 ; *Rel. de Chinantla*, le 1/01/1579, p. 103 ; *Rel. de Icpatepeque*, 1580, p. 132 ; *Rel. de Cuicatlán*, le 15/09/1580, p. 168 ; *Rel. de Guatulco*, 1580, p. 190 ; *Rel. de Tonameca*, p. 198 ; *Rel. de Itztepexic*, le 30/10/1579, p. 257 ; *Rel. de Justlahuaca*, le 3/01/1580, p. 287 ; *Rel. de Mixtepeque*, le 7/01/1580, p. 295 ; *Rel. de Nexapa*, le 12/09/1579, p. 351.
56.*Codex de Santa Anita Zacatlalmanco.* Pub. dans J. GALARZA, *Estudios..., op. cit.,* p. 93 ; *Codex Aubin, op. cit.,* p. 109-110.
57.*MC/H*, II-8, p. 234 ; *MC/D*, fol. 243r ; *DDC*, chap. 52. Les Chinois qui se convertissent au catholicisme au XVI[e] siècle se coupent les cheveux et prennent un nom portugais (J. COMBY, *op. cit.,* p. 154).
58.*C.R*., Portalegre, le 5/03/1581, dans *RLI*, t. 1, I-1-18, p. 6 ; *C.R*., Madrid, le 23/06/1587, dans *RLI*, t. 1, I-1-18, p. 6.
59.*Pro. del marqués del Valle contre Nuño de Guzmán*, Mexico, 14/02/1531-31/05/1532, dans *HCW*, p. 106-108.
60. AGN, indios, 26-204, *C.R*., Valladolid, le 4/09/1551, fol. 191r. Il doit s'agir de don Juan de Guzmán, gouverneur de Coyoacan de 1540 à 1569, car Juan de Guzmán le jeune n'est gouverneur que par la suite (R. HORN, *op. cit*., p. 243).
61.*Escudo de armas de d. Jerónimo del Aguila,* dans *PRT,* p. 53 ; *C. de Jerónimo del Aguila al rey,* Tlacopan, le 26/02/1564, dans *PRT,* p. 287.
62. AGN, vínculos, 290-1, *Título y privilegios de armas de d. Pedro de Granada*, Madrid, le 6/02/1544, fol. 2v-3r.
63. AGN, indios, 26-205, *C.R*., Barcelone, le 3/05/1564, fol. 193r.
64. AGI, gob., A. Mex., 169, ramo 3-37, *Diligencias praticadas por H. de Herrera,* Valladolid, le 9/01/1559, fol. 1. Le titre et l'écu d'armes sont concédés la même année (AGN, tierras, 2730-

1, *C.R.*, Valladolid, le 27/01/1559, fol. 3r-4v ; AGN, tierras, 2730-1, *C.R.*, Valladolid, le 22/02/1559, fol. 5r-7v).

65. AGI, gob., A. Mex., 169, ramo 3-37b, *C. de H. de Herrera,* 1559, fol. 1.

66. Quiroga, *Información, op. cit.,* Mexico, le 24/07/1535, p. 63 ; *Ordenanzas de Tepeaca*, Mexico, le 26/06/1539, dans *CD/T*, p. 27 ; *Ordenanzas de Tepeaca*, Mexico, le 14/10/1552, dans *CD/T*, p. 36 ; *ordenanzas de Cuauhtinchan*, Mexico, le 7/10/1559, dans *DOC/C*, p. 215 ; *Ordenanza para el gobierno de los Indios*, Mexico, le 30/06/1546, *BAGN*, XI-2, 1940, p. 190.

67. AGI, gob., A. Mex., 323, *C. de los oficiales reales de México al rey*, Mexico, le 25/01/1531, fol. 3r ; AGI, gob., A. Mex., 323, *C. de los oficiales reales al rey*, Mexico, le 18/03/1552, fol. 3r ; *CR/C*, I-16, p. 30.

68. BNF, ms orientaux, mex 113, *Plainte des indigènes de Xalpantepec,* 1569, 44 fol.

69. AGI, gob., A. Mex., 323, *C. de los oficiales reales de México al rey*, Mexico, le 25/01/1531, fol. 3r ; AGI, gob., A. Mex., 323, *C. de los oficiales reales de México al rey*, Mexico, le 18/03/1552, f 3r ; *C.R.*, Madrid, le 27/10/1534, dans *CED/P*, fol. 94r ; *C. de la Audiencia a la emperatriz*, Mexico, le 9/02/1533, dans *ENE*, t. 3, p. 27-28 ; *C. del rey a la Audiencia de México*, le 4/07/1570, dans *CED/E*, t. 2, p. 67 ; *C.R.*, Madrid, le 12/07/1530, dans *CED/P*, fol. 56r ; *Instrucción a los alcaldes y corregidores de Nueva España*, Mexico, 1571, dans *DI/CUE*, p. 247.

70.*Ordenanzas de Tepeaca*, Mexico, le 26/06/1539, dans *CD/T*, p. 26 ; *Ordenanza para el gobierno de los Indios*, Mexico, le 30/06/1546, *BAGN*, XI-2, 1940, p. 187.

71. AGN, mercedes, 3, *Comisión*, Mexico, le 19/09/1550, fol. 191r. Résumé dans W. Borah, *op. cit.*, p. 81 ; *ACT*, le 8/04/1552, dans *ACT/ABL*, p. 78.

72. AGI, gob., A. Mex., 355, le 27/10/1551, fol. 1 ; *C. del marqués del Valle al rey*, Mexico, le 10/101/1563, dans *CD/M*, t. 7, p. 320.

73.*Licencia*, le 27/05/1551, dans *VR/PG*, p. 37 ; *Rel. de Coatepec-Chalco*, le 16/11/1579, dans *PNE*, t. 6, p. 61 ; *Rel. de Zumpango*, le 10/03/1582, dans *PNE*, t. 6, p. 320.

74.*Rel. de Zayula,* le 3/01/1580, dans *PNE,* t. 6, p. 181 ; *Rel. de Uexutla de Hidalgo,* le 4/02/1580, dans *PNE,* t. 6, p. 189 ; *Rel. de Atlatlaucca,* le 8/07/1580, dans *RG,* t. 1-2, *Antequera,* p. 56 ; *Ordenanza para el gobierno de los Indios,* Mexico, le 30/06/1546, *BAGN,* XI-2, 1940, p. 187. Le mot espagnol *temazcal* vient du nahuatl *temazcalli*, littéralement « maison de bain », de *tema* « se baigner » et *calli* « la maison » (R. Simeon, *op. cit.,* p. 418-419).

75.*Pro. de Antonio Xaltipan y su esposa*, Tlaxcala, les 3-16/01/1562, dans *DOC/T*, p. 295.

76.*ZOR/BR*, p. 101-102.

77. P. K. Liss, *op. cit.*, p. 217.

78. Sahagún, *Apéndice a la Postilla*, dans *SAH/A*, p. 115.

79. AGI, gob., A. Mex., 1684, ramo 10, le 23/06/1531, 6 fol.

80. Zapata y Mendoza, *op. cit.*, p. 137, 139 et 141.

81.*C. de G. Díaz de Vargas al emperador*, Puebla, le 20/05/1556, dans *ENE*, t. 8, p. 108.

82.*C.R.*, Madrid, le 19/06/1568, dans *CED/E*, t. 4, p. 348 ; *C.R.*, Cordoue, le 1/03/1570, dans *CED/E*, t. 4, p. 348 ; *Instrucción a los alcaldes y corregidores de Nueva España*, Mexico, 1571, dans *DI/CUE*, p. 249.

Conclusion

1 Le christianisme est devenu en l'espace de cinquante ans, de 1521 à 1571, le repère majeur et incontournable des Indiens de Nouvelle-Espagne. Il appartient désormais à leur environnement même s'ils ne sont pas toujours et partout christianisés en profondeur. L'église, la croix et la messe se sont insérées dans l'espace et le temps indien. Les villages portent des noms de saints. Les cloches rythment la vie indienne et rappellent les fidèles à leurs devoirs. Mais l'établissement des cadres chrétiens pour les populations Indiennes ne fut pas une mince affaire. Ces cinquante années n'ont pas connu un déroulement sans heurs et une progression continue et régulière de l'évangélisation. Elles ont bien au contraire connu de nombreuses vicissitudes, des moments de découragement et des réorientations de l'action avec leur lot inévitable de crises et de conflits. La conquête spirituelle fut parfois laborieuse. La multitude des attitudes et des situations religieuses des Indiens conduit à un bilan mitigé. Et si les résultats vers 1570 ne semblent pas éclatants ou à la hauteur des espoirs suscités et des efforts consentis, du moins préparent-ils à une évangélisation plus en profondeur. Et peut-être est-ce cela, finalement qui était visé : inscrire le christianisme dans le monde indigène.

2 Indéniablement, cet immense effort n'aurait pu aboutir sans la ténacité et l'opiniâtreté des premiers missionnaires. Ils ont su poser les bases de l'évangélisation des Indiens de Nouvelle-Espagne et

impulser une dynamique. Malgré les déconvenues et les revirements des décennies suivantes, l'évangélisation demeure attachée dans les esprits aux religieux. Les chroniqueurs, admiratifs, ont pleinement participé à leur inscription dans les mentalités collectives. Ainsi les religieux sont devenus des modèles, les Douze une légende, l'évangélisation une geste héroïque. L'historiographie franciscaine a bien œuvré. Le religieux, car la démarche des franciscains est bientôt étendue aux autres ordres mendiants, apparaît comme la figure exemplaire de cette grande mission apostolique. Bien entendu, la conquête spirituelle des Indiens de Nouvelle-Espagne ne s'est pas déroulée exactement comme la racontent les chroniqueurs du XVIe siècle. Elle apparaît moins héroïque mais assurément plus humaine. Les religieux, franciscains, dominicains et augustins, n'ont pas toujours été les modèles que l'on dit. Le nombre de frères, leurs origines, leurs parcours intellectuels et les époques auxquelles ils viennent en Nouvelle-Espagne dessinent une grande diversité d'attitudes et de comportements. Ils sont faibles parfois, ou exigeants, parfois les deux en même temps. Ils usent des armes du missionnaire : la contrainte et la persuasion. La médiocre qualité de certains clercs a rendu plus difficile l'adhésion sincère des populations au christianisme. Plus généralement, la qualité des clercs conditionne l'évangélisation des Indiens.

3 Dans cette aventure, les religieux n'ont pas été les seuls acteurs, les autorités ecclésiastiques et les prêtres séculiers ont pris une large part, contrairement à une certaine historiographie puisant jusqu'à l'aveuglement dans les chroniques religieuses de la fin du XVIe siècle. Les premiers évêques, Julián Garcés et Juan de Zumárraga, ont porté sur leurs épaules les grands projets fondateurs et rendu leur dignité aux Indiens, mais leurs ministères demeurent encore mystérieux. En d'autres lieux, l'évangélisation est plutôt le fait des prêtres séculiers.

Les *encomenderos* ont hérité d'une mauvaise réputation forgée par tous ceux qui, pour une raison ou une autre, voulaient réduire leur influence dans la société coloniale ou dans la vie rurale. Elle n'est pas totalement usurpée mais ils ont su aussi localement favoriser les conversions en chargeant un chapelain de l'enseignement de la doctrine chrétienne et en construisant des églises. Ils ont même parfois protégé les communautés indigènes des exactions des clercs.

4 Les actes n'ont pas toujours été suivis d'effet et l'incompréhension des Indiens demeure grande encore à la fin du XVIe siècle. Il y a eu des maladresses. La défense d'intérêts particuliers est un frein considérable à une évangélisation en profondeur. Les colons et les clercs soucieux de défendre leurs intérêts économiques tolèrent en grande partie l'idolâtrie ou s'accommodent de la situation. Les querelles politiques et les prises de position des ordres n'aident pas non plus à l'action évangélique. Les problèmes rencontrés par les missionnaires de Nouvelle-Espagne (difficulté de l'enseignement de la doctrine chrétienne avant le baptême, collusion entre les œuvres de colonisation et d'évangélisation, refus des indigènes d'abandonner leurs nombreuses épouses) se retrouvent dans d'autres missions au lointain au XVIe siècle en Afrique (notamment au Congo) et en Asie et semblent finalement assez généraux.

5 La vie religieuse des Indiens, qui seule peut témoigner de l'impact de la conquête spirituelle, s'avère fortement diversifiée selon les lieux. Ici, les Indiens affirment leur foi catholique et accomplissent leurs dévotions ; là, ils rejettent le christianisme en bloc ; là-bas, ils s'en accommodent en pratiquant concurremment les deux religions indienne et chrétienne, tout en donnant l'illusion d'une conversion réussie. Les sources manquent pour bien comprendre les mécanismes de la conversion du point de vue indigène. Les motivations des Indiens nous échappent en grande partie. Nous

connaissons mieux en revanche les arguments de ceux qui sont réfractaires car ils ont été traduits devant les tribunaux de l'Inquisition apostolique. Leurs déclarations sont précieuses même si elles sont passées par le truchement d'un ou de plusieurs interprètes qui en altèrent inévitablement le sens. Cette diversité des attitudes face au christianisme témoigne de la latitude dont les Indiens ont bénéficié pour adopter ou non la foi catholique, et ce malgré les pressions exercées par les cadres de la société coloniale. En de nombreux endroits, les pratiques indigènes perdurent, l'idolâtrie demeure. La lutte n'est pas achevée. Les cérémonies, les consultations des devins et les offrandes aux dieux se poursuivent peut-être plus discrètement, ou dans des zones plus éloignées des grands centres de peuplement.

6 Dans un certain nombre de cas, l'histoire préhispanique et l'histoire locale s'invitent dans le processus de conversion. Les rivalités souvent anciennes des villages conduisent les communautés à effectuer des choix religieux radicalement différents afin de préserver leur identité et de se démarquer de leurs voisins. Les élites indigènes ont joué un grand rôle dans ces choix. Leur emprise sur les populations est importante. Elles ont bien souvent joué la carte de l'évangélisation en donnant des gages d'acceptation du nouvel ordre espagnol pour rester dans le jeu colonial. En s'inscrivant dans l'organigramme de la nouvelle société, les chefs traditionnels se voient confirmer leur pouvoir. Ainsi le baptême ne signifie pas toujours une conversion du cœur, il s'apparente davantage à une stratégie sociopolitique. Le baptême est peut-être davantage une pratique sociale qu'une acceptation du christianisme. Le sentiment des *macehuales* sur l'évangélisation nous manque cruellement afin d'évaluer la force de persuasion des élites converties mais aussi l'enracinement des pratiques religieuses.

7 Avec le temps, le modèle espagnol progresse. De génération en génération, les jeunes adultes formés depuis leur plus tendre enfance dans les écoles des religieux et habitués au cadre de la société coloniale s'acculturent progressivement. Il en existe quelques traces visibles comme l'habillement. Mais qu'en est-il des mentalités ? Il est possible que certaines pratiques perdent en partie leur dimension religieuse pour n'être plus que des traditions culturelles fortement empreintes de la pensée magique indienne. Un processus d'acculturation et de sécularisation des traditions indigènes se met peut-être en marche dans ces années.

8 Robert Ricard montrait dans son ouvrage magistral sur la conquête spirituelle comment les religieux des ordres mendiants avaient voulu établir le christianisme en Nouvelle-Espagne. Il apparaît que cette tâche fut infiniment plus complexe. La multiplicité des points de vue, rendue possible notamment par les nombreux travaux sur les populations indiennes depuis une cinquantaine d'années, a permis de renouveler l'approche de ce phénomène. La conquête spirituelle des Indiens de la Nouvelle-Espagne appartient à son époque, elle est pleine d'espérance mais contient en son sein la violence des passions humaines, même des individus les plus pieux. Les enjeux de la conquête spirituelle pour les hommes qui l'ont menée ne sont pas uniquement spirituels, ils sont aussi sociaux. La conquête des âmes s'inscrit dans une société en gestation où il faut définir sa place. Elle rencontre inévitablement, au-delà de ses propres contradictions et difficultés internes, des forces qui en limitent l'impact.

Lexique

1 *actas* Minutes des délibérations des corps institutionnels, des conseils et des assemblées (municipalités, chapitres des églises et des ordres, juntes).

2 alcade Membre du conseil municipal. Juge.

3 *alcalde mayor* Officier espagnol en charge d’une juridiction.

4 alguazil Officier de police.

5 *areito* Mot d’origine antillaise. Danse indienne.

6 arrobe Unité de mesure équivalent à 11 kg 502 g.

7 Audience Haute cour de justice constituée d’auditeurs et d’un président.

8 auditeur Juge de l’Audience.

9 *auto* Pièce de théâtre à caractère religieux.

10 bénéficier Clerc ou laïc titulaire d’un bénéfice ecclésiastique.

11 *cabecera* Village dont dépendent d’autres villages dits villages sujets. On peut parler de chef-lieu. En général, la *cabecera* a une église et abrite la résidence du clerc. Les villages dépendants sont visités par le clerc, d’où leur nom de visites.

12 *caballería* Unité de mesure de surface qui vaut 42,7 hectares.

13 *cabildo* Conseil municipal. Il existe aussi des *cabildos* ecclésiastiques comme les chapitres cathédraux et les chapitres des ordres religieux.

14 cacique Mot d’origine antillaise. Nom donné aux seigneurs indiens.

15 *calmecac* Mot nahuatl. Collège-couvent précolombien.

16 *calpixqui* Mot nahua (pluriel *calpixque*). À l'époque coloniale, il s'agit d'un agent indigène.

17 cédule Arrêt royal.

18 *chalchiuitl* Pierre précieuse verte. Parfois le terme vaut pour tout type de pierre précieuse.

19 *clérigo* Prêtre séculier.

20 clerc Personne qui a été ordonnée prêtre.

21 *codex* Livre peint des Indiens. Il existe d'autres mots *lienzo, mapa, tira.*

22 corregidor Représentant de la monarchie au niveau local.

23 couvent d'une façon générique, maison fondée par des religieux des ordres mendiants. Dans les sources émanant des religieux de Nouvelle-Espagne, ces maisons sont fréquemment appelées monastères *(monasterios)*.

24 *cu* ou *cue* Mot d'origine maya. Nom donné par les Espagnols aux temples indiens.

25 custodie Unité religieuse dépendant d'une province. Son chef élu est le custode.

26 doctrine Unité de catéchèse où sont administrés les sacrements et où les Indiens doivent suivre la messe. Se dit aussi du livre servant à l'enseignement de la doctrine chrétienne. Catéchisme.

27 *encomienda* Mise à la disposition d'un colon d'Indiens pour le servir en échange d'un engagement à les instruire religieusement. L'*encomendero* est le titulaire d'une *encomienda*.

28 *escribano* Secrétaire, greffier.

29 *estancia* Hameau.

30 fanègue La valeur de la fanègue varie selon les produits. Elle vaut entre 50 à 60 kg.

31 *fiscal* Procureur. Il s'agit aussi d'un officier indien chargé de l'encadrement des communautés.

32 frère Religieux qui n'est pas prêtre. Dans les ordres mendiants, tout membre de l'ordre. Dans les ordres mendiants, les frères lai *(legos)* sont des frères restés laïcs. On parle aussi de frères convers.

33 gouverneur Dans les communautés indiennes, il s'agit du principal magistrat indigène à l'époque coloniale.

34 junte Conseil, réunion. En Nouvelle-Espagne, des juntes ecclésiastiques sont convoquées par les évêques ou les visiteurs. La junte apostolique de 1524 est appelée ainsi car il n'y avait pas d'évêque.

35 *lengua* Langue. Par extension, personne parlant une langue indigène. Voir *nahuatlato.*

36 lieue La lieue équivaut à 4,19 kilomètres.

37 *macehuales* Mot d'origine nahua. À l'époque précolombienne, les *macehualtin* (pluriel de *macehualli*) sont les hommes du peuple, la plèbe.À l'époque coloniale, le mot a été déformé en *macehuales* et qualifie les Indiens qui ne sont pas des caciques et des *principales*.

38 maison Mot générique pour qualifier les fondations des ordres.

39 *manta* Manteau. En fait, le mot qualifie la pièce de tissu rectangulaire que les Indiens nouaient sur l'épaule. Sorte de cape.

40 *merino* Agent indien de la communauté chargé d'encadrer les fidèles. Il peut selon les lieux surveiller les bains de vapeur, réprimer l'ivresse publique et contrôler les préparatifs des fêtes chrétiennes.

41 *mitote* Danse indienne. On parle aussi d'*areito.*

42 monnaie En Nouvelle-Espagne, il existe plusieurs unités monétaires, le peso d'or de mine *(oro de mina),* le ducat et le peso d'or commun *(oro común)*. Le peso d'or de mine vaut 8 *tomines* ou 450 maravédis, le

ducat 350 maravédis et le peso d’or commun 272 maravédis. Un peso vaut 8 reales et un réal vaut 12 *granos*.

43 *morisma* Pièce théâtrale mettant en scène des chrétiens et des Maures.

44 *nahuatlato* Mot d’origine nahua. Interprète parlant le nahuatl. Il semble rapidement qualifier tous les interprètes.

45 *papa* Mot d’origine nahua. Le *papaua* (pluriel : *papauaque*) désignait un prêtre indien chargé avec d’autres dignitaires d’élire un souverain. C’est le nom donné de façon générique aux prêtres de l’ancienne religion indienne par les Espagnols.

46 patronage Administration de l’Église par le roi sur un territoire donné concédée par le pape.

47 peso Voir monnaie.

48 *pilli* Mot nahua. Le *pilli* (pluriel : *pipiltin*) est le fils d’un dignitaire à l’époque précolombienne.

49 *pilhuan* Mot tiré du nahuatl. Indien converti servant les religieux.

50 prieur Dans les ordres mendiants, le prieur est le supérieur d’un couvent.

51 *principal* Mot qui qualifie, pour les Espagnols, les notables indigènes.

52 *pueblo* Au sens littéral, village. Il désigne en fait toute communauté indigène, qu’il s’agisse d’une grande cité comme Tlaxcala ou d’un simple village. On parle aussi *pueblo sujeto* (village sujet) pour un village dépendant d’une *cabecera*.

53 Le terme de *pueblo* est aussi utilisé pour parler de la fondation d’un nouveau village réunissant la population de plusieurs villages, ce que l’on appelle une réduction en fançais.

54 On trouve aussi le terme de *congregación*.

55 *racionero* Prébendier.

56 regidor Membre du conseil municipal.

57 religieux Membre d'un ordre régulier.

58 *requerimiento* Document lu aux Indiens qui les invitent à reconnaître la souveraineté espagnole et à adopter la foi chrétienne.

59 résidence Il s'agit d'une visite d'inspection effectuée à la fin d'un exercice.

60 *sacerdote* Prêtre, qu'il s'agisse d'un prêtre séculier ou d'un religieux.

61 *solar* Terrain à bâtir.

62 *tamene* Mot tiré du nahuatl. Porteur indigène.

63 *tecuhtli* Mot nahua. Pluriel *tetecuhtin*. Nom porté par les dignitaires à l'époque précolombienne.

64 *telpochcalli* Mot nahua. Collège de quartier à l'époque précolombienne.

65 *temazcal* Mot tiré du nahuatl *temazcalli.* Bain de vapeur.

66 *tepuzque* Alliage de cuivre et d'or qui sert de monnaie.

67 Le *tepuzque* définit l'or commun.

68 *terrazguero* Indien travaillant pour un cacique.

69 *tomín* Voir monnaie.

70 *topile* Officier indien chargé de surveiller les pratiques religieuses des Indiens.

71 *tlatoani* Mot nahua. Pluriel *tlatoque* ou *tlatoanime*. Nom porté par les seigneurs indigènes à l'époque précolombienne.

72 On leur donne à l'époque coloniale le nom de seigneur ou de cacique.

73 *tzontle* Mot d'origine nahua. C'est une unité de compte correspondant à quatre cents unités.

74 *vara de justicia* La *vara de justicia* est un bâton de justice qui montre que son possesseur détient le pouvoir de juger.

75 vicaire Clerc séculier ou régulier en charge d'une doctrine.

76 visite Tournée d'inspection d'un officier royal ou d'un représentant de l'évêque. La visite a pour but de vérifier l'application des lois et des règlements en relevant notamment des témoignages.

77 Le visiteur est secondé de nombreux collaborateurs.

78 Il dispose de vastes pouvoirs et les autorités lui doivent assistance.

79 La visite générale est une visite établie sur l'ensemble d'une vice-royauté à la demande du roi. Une visite est aussi un village visité par le curé de la *cabecera* ou un religieux du couvent voisin.

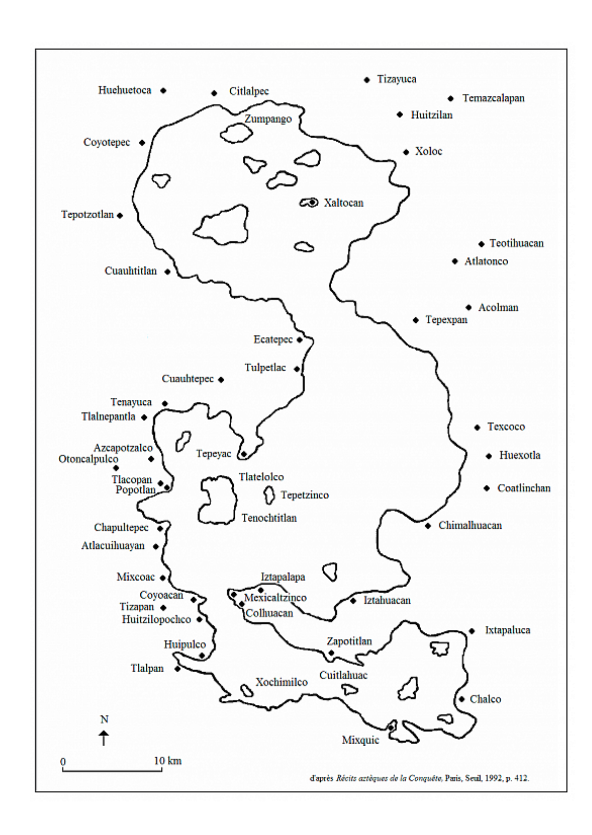
80 vieux-chrétien Chrétien de souche.

81 *xiquipil* Mot d'origine nahua. Le *xiquipil* est une unité de compte aztèque qui correspond à huit mille unités.

Annexes

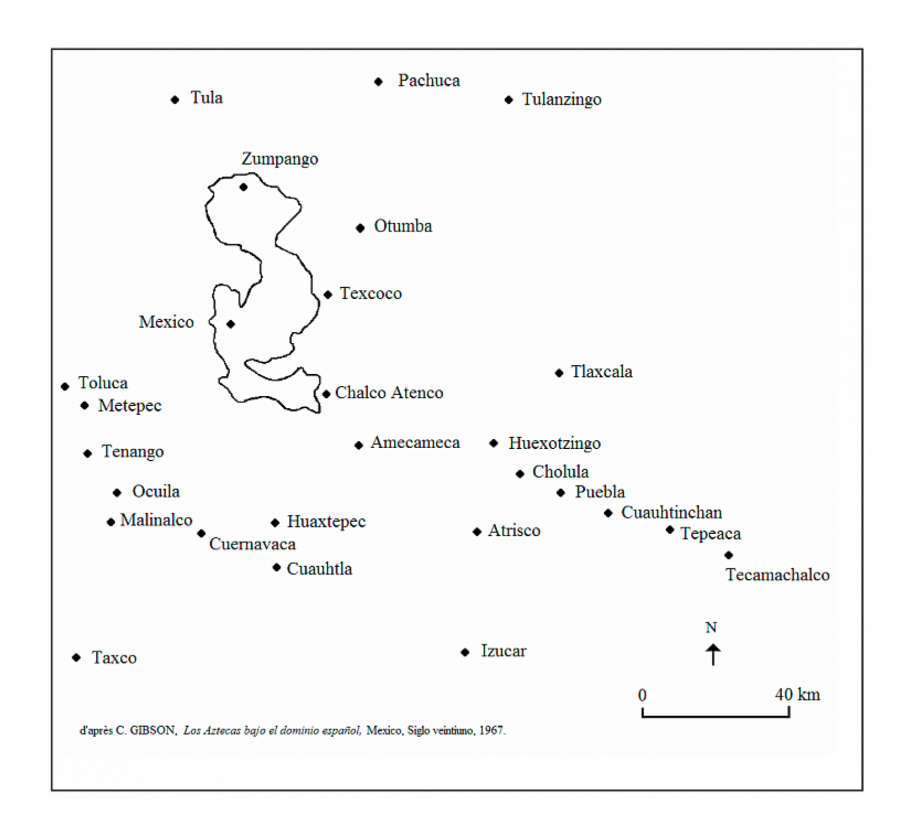
Annexe I

La lagune de Mexico



Annexe II

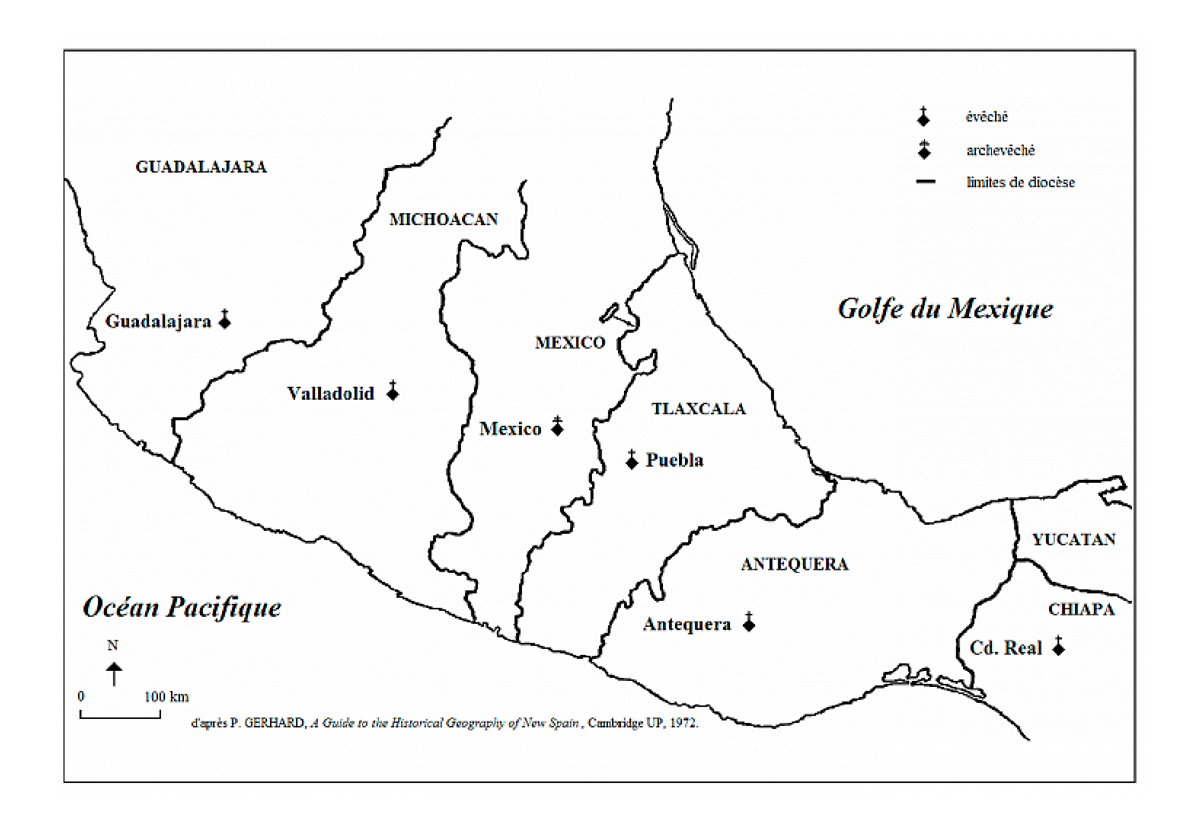
La vallée de Mexico



d'après C. GIBSON, *Los Aztecas bajo el dominio español*, Mexico, Siglo veintiuno, 1967.

Annexe III

Les évêchés de Nouvelle-Espagne



Annexe IV

Les évêques résidents de Nouvelle-Espagne

Mexico

1 Juan de Zumárraga, OFM (1528-1548)

2 Alonso de Montúfar, OP (1554-1572)

Tlaxcala/Puebla

3 Julián Garcés, OP (1528-1542)

4 Martín Sarmiento y Hojacastro, OFM (1548-1557)

5 Bernardo de Villagómez (1564-1570)

6 Antonio Ruiz de Morales y Molina (1573-1576)

Antequera/Oaxaca

7 Juan López de Zárate (1535-1555)

8 Bernardo de Alburquerque, OP (1559-1579)

Michoacan (Valladolid)

9 Vasco de Quiroga (1538-1565)

10 Antonio Ruiz de Morales y Molina (1568-1572)

Nouvelle-Galice (Guadalajara)

11 Pedro Gómez de Maraver (1547-1551)

12 Pedro de Ayala, OFM (1559-1569)

13 Francisco Gómez de Mendiola (1571-1576)

Les évêques dépendant du siège métropolitain de Mexico

Guatemala

14 Francisco Marroquín (1533-1563)

15 Bernardino de Villalpando, OSA (1565-1569)

16 Gómez Fernández de Córdoba, hiéronymite (1575-1598)

Chiapa

17 Bartolomé de Las Casas, OP (1544-1547)

18 Tomás Casillas, OP (1552-1567)

19 Pedro de Feria, OP (1575-1590)

Yucatan

20 Francisco de Toral, OFM (1562-1571)

21 Diego de Landa, OFM (1573-1579)

Vera Paz

22 Pedro de Angulo, OP (1560-1562)

23 Tomás de Cardenas, OP (1569-1580)

24 OFM : ordre des frères mineurs

25 OP : ordre des prêcheurs

26 OSA : ordre de saint Augustin

27 Source : E. Dussel, *Les évêques hispano-américains défenseurs et évangélisateurs de l'indien (1504-1620),* Wiesbaden, F. Steiner, 1970, p. 228-249.

Annexe V

Les provinciaux des ordres mendiants de Nouvelle-Espagne

Les franciscains. Province du Saint-Évangile

28 (source : Mendieta, *Historia eclesiástica indiana,* Mexico, Porrúa, 1980, liv. IV, chap. 42, p. 540-542)

29 Martín de Valencia, custode (1524-1527)

30 Luis de Fuensalida, custode (1527-1530)

31 Martín de Valencia, custode (1530-1533)

32 Jacobo de Testara, custode (1533-1536)

33 García de Cisneros, provincial (1536-1537)

34 Antonio de Ciudad Rodrigo, provincial 1537-1540)

35 Marcos de Niza, provincial (1540-1543)

36 Francisco de Soto, provincial (1543-1546)

37 Alonso Rangel, provincial (1546-1548)

38 Toribio de Benavente Motolinia, provincial (1548-1551)

39 Juan de Gaona, provincial (1551-1552)

40 Juan de San Francisco, provincial (1552-1555)

41 Francisco de Bustamante, provincial (1555-1557)

42 Francisco de Toral, provincial (1557-1560)

43 Francisco de Bustamante, provincial (1560-1562)

44 Luis Rodríguez, provincial (1562-1564)

45 Diego de Olarte, provincial (1564-1567)

46 Miguel Navarro, provincial (1567-1570)

47 Alonso de Escalona, provincial (1570-1573)

Les dominicains. Province Saint-Jacques

48 (source : D. Ulloa, *Los predicadores divididos. Los dominicos en la Nueva España, siglo XVI,* Mexico, El Colegio de México, 1977, p. 295)

49 Domingo de Betanzos (1535-1538)

50 Pedro Delgado (1538-1541)

51 Domingo de La Cruz (1541-1544)

52 Pedro Delgado (1544-1547)

53 Domingo de Santa María (1547-1550)

54 Andrés de Moguer (1550-1553)

55 Bernardino de Alburquerque (1553-1556)

56 Domingo de Santa María (1556-1559)

57 Pedro de La Peña (1559-1562)

58 Cristóbal de La Cruz (1562-1565)

59 Pedro de Feria (1565-1568) Juan de Córdoba (1568-1572)

Les augustins. Province du Très-Saint-Nom-de-Jésus

60 (source : A. Ruiz Zavala, *Historia de la provincia agustiniana del santísimo nombre de Jesús de México,* Mexico, Porrúa, 1984, t. 2, p. 1-6)

61 Francisco de la Cruz, vicaire provincial (1534-1536)

62 Juan de San Román, recteur provincial

63 Jerónimo de San Esteban, vicaire provincial (1536-1537)

64 Nicolás de Ágreda, vicaire provincial (1537-1540)

65 Jorge de Ávila, vicaire provincial (1540-1543)

66 Juan de San Román, vicaire provincial (1543-1545)

67 Alonso de la Vera Cruz, recteur provincial

68 Juan Estacio, prieur provincial (1545-1548)

69 Alonso de la Vera Cruz, prieur provincial (1548-1551)

70 Jerónimo de San Esteban, prieur provincial (1551-1554)

71 Diego de Vertavillo, prieur provincial (1554-1557)

72 Alonso de la Vera Cruz, prieur provincial (1557-1560)

73 Agustín de la Coruña, prieur provincial (1560-1563)

74 Juan de San Román, recteur provincial

75 Diego de Vertavillo, prieur provincial (1563-1566)

76 Juan de Medina Rincón, prieur provincial (1566-1569)

77 Juan de San Román, prieur provincial (1569-1572)

Annexe VI

Les rois d'Espagne

78 Charles 1er, empereur sous le nom de Charles-Quint (1516-1556) Philippe II (1556-1598)

Les vice-rois de Nouvelle-Espagne

79 Antonio de Mendoza (1535-1550)

80 Luis de Velasco (1550-1564)

81 Gastón de Peralta, marquis de Falces (1566-1567)

82 Martín Enríquez de Almansa (1568-1580)

Sources et bibliographie

Sources

Sources manuscrites

Archives générales de la Nation, Mexico, Mexique (AGN)

fonds :

arzobispado de México : n° 4944-4997.

bienes nacionales : vol. 208, 497, 753, 775, 1072, 1187, 1269, 1285.

civil : vol. 271.

cofradías : vol. 10.

criminal : vol. 645.

general de parte : vol. 1, 2, 37.

hospital de Jesús : vol. 264, 296, 450.

indios : vol. 26.

inquisición : vol. 1, 2, 3, 8, 16, 23, 29, 30, 32, 34, 36, 37, 38, 40, 42, 43, 72, 90, 212, 224, 437.

matrimonio : vol. 170.

mercedes : vol. 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8.

tierras : vol. 59, 2694, 2719, 2730, 2810, 2952, 3542, 3615.

vínculos : vol. 232, 279, 289, 290.

Archives générales des Indes, Séville, Espagne (AGI)

section :

contaduría : liasse 671.

gobierno :

Audiencia de México : liasses 19, 68, 168, 323, 339, 343, 350, 357, 358, 1088, 1254, 1684.

Indiferente : liasse 1093.

justicia : liasses 123, 205, 239, 241, 279, 1012, 1013.

patronato : liasses 16, 56, 170, 174, 180.

escribanía de cámara : liasse 380.

Indiferente general : liasses 420, 421, 1217, 1530, 1961.

Archives historiques de l'INAH, Bibliothèque du Musée national d'anthropologie, Mexico, Mexique (MNAM)

Collection :

Gómez de Orozco : t. 11, 14.

antigua : 549, 550, 551.

Fondo franciscano : vol. 77.

Archives historiques municipales de Puebla, Mexique (AHMP)

Actas de cabildo : vol. 6, 8.

Archives historiques nationales, Madrid, Espagne (AHN)

section :

inquisición :

liasses 2269, 4427, 4436.

livres 1047, 1064.

diversos : documentos de Indias : liasses 22, 23, 24, 25.

códices : Codex 1257.-B.

Bibliothèque nationale de Madrid, Espagne (BNM)

Manuscrit : ms vit. 26-9.

Bibliothèque nationale de France, Paris, France (BNF)

Département :

manuscrits orientaux :

mexicains : 11-12, 30, 41-45, 75, 113, 373.

Bibliothèque du palais, Madrid, Espagne (BPM)

Manuscrit : 1818, 2951.

Sources imprimées

Actas de cabildo de la ciudad de México, Mexico, Éd. del « Municipio libre », 1889-1906, 54 t.

Acosta José de, *De procuranda indorum salute.* Éd. et trad. du latin de L. Pereña *et al.,* Madrid, CSIC, 1984-87.

Acosta José de, *Histoire naturelle et morale des Indes occidentales*. Trad. et présenté par J. Rémy-Zéphir, Paris, Payot, 1979.

Acuña René, (éd.), *Relaciones geográficas del siglo XVI*, Mexico, UNAM, 198287, 10 t.

Acuña René, *Fray Julián Garcés. Su Alegato en pro de los Naturales de Nueva España*, Mexico, UNAM, 1995.

Aguilar Francisco de, *Relación breve de la conquista de la Nueva España*, dans *La conquista de Tenochtitlán*. Éd. de G. Vázquez Chamorro, Madrid, Historia 16, 1988, p. 161-206.

Alcalá Fray Jerónimo de, *Relation de Michoacan.* Trad. de l'espagnol, Paris, Gallimard, 1984.

Anales de Juan Bautista. Éd. et trad. du nahuatl de L. Reyes García, Mexico, CIESAS, 2001.

Anales de Tecamachalco 1398-1590. Éd. et trad. du nahuatl d'E. Celestino Solís et L. Reyes García, Mexico/Puebla, CIESAS/FCE/Estado de Puebla, 1992.

Anderson Arthur J. O., Berdan Frances, Lockhart James, *Beyond the Codices. The Nahua View of Colonial Mexico*, Berkeley, UCP, 1976.

Anderson Arthur J. O., Berdan Frances, Lockhart James, *The Tlaxcalan Actas. A Compendium of the Records of the Cabildo of Tlaxcala (1545-1627)*, Salt Lake City, University of Utah Press, 1986.

Annales historiques de Tlatelolco. Trad. du nahuatl, dans *Récits aztèques de la Conquête*, Paris, Seuil, 1983, p. 151-166.

Autos y coloquios del siglo XVI. Éd. De J. Rojas Garcidueñas. 3e éd., Mexico, UNAM, 1989.

Basalenque Fray Diego de, *Historia de la provincia de San Nicolás de Tolentino de Michoacán del orden de N. P. S. Agustín* [1673]. Éd. de J. Bravo Ugarte, Mexico, Editorial Jus, 1963.

Benzoni Girolamo, *Historia del nuevo mundo* [1565]. Éd. de M. Carrera Díaz, Madrid, Alianza Editorial, 1989.

Berlin Heinrich, *Idolatría y superstición entre los indios de Oaxaca*. 2e éd., Mexico, Ediciones Toledo, 1988.

Boban Eugène, *Documents pour servir à l'histoire ancienne du Mexique. Catalogue raisonné de la collection de M. E. Goupil (ancienne collection J. M. A. Aubin)*, Paris, E. Leroux, 1891, 2 t.

BOTURINI BENADUCI Lorenzo, *Idea de una nueva historia general de la América septentrional* [1746]. Éd. de M. León-Portilla, Mexico, Porrúa, 1974.

BOYD-BOWMAN Peter, *Índice e extractos del Archivo de protocolos de Puebla de Los Ángeles, México (1538-1556)*, Madison, The Hispanic Seminary of Medieval Studies, 1988.

BURGOA Fray Francisco de, *Palestra historial* [1670]. 3e éd., Mexico, Porrúa, 1989.

BURGOA Fray Francisco de, *Geográfica descripción de la parte septentrional del polo ártico de la América y nueva iglesia de las Indias occidentales, y sitio astronómico de esta provincia de predicadores de Antequera, valle de Oaxaca* [1674]. Éd. de B. Dahlgren, Mexico, Porrúa, 1989, 2 t.

CABEZA DE VACA Alvar Núñez, *Naufragios* [1542]. Éd. de T. Barrera, Madrid, Alianza Editorial, 1985.

CALLE Paloma, LÓPEZ-OCÓN Leoncino, *Papeles de América en el archivo ducal de Alba*, Madrid, Ediciones de Cultura hispánica, 1991.

CARRASCO Pedro, MONJARÁS-RUIZ Jesús, *Colección de documentos sobre Coyoacán*, Mexico, INAH, 1976-1978, 2 t.

CARRASCO Pedro, « Los señores de Xochimilco en 1548 », *Tlalocan*, VII, 1977, p. 229-266.

CARRASCO Pedro, « La casa y la hacienda de un señor Tlalhuica », *ECN*, 10,

p. 225-244.

CARREÑO Alberto María, *Don fray Juan de Zumárraga, primer obispo y arzobisbo de México. Documentos inéditos*, Mexico, José Porrúa e hijos, 1941.

CARREÑO Alberto María, *Un desconocido cedulario del siglo XVI*. Éd. de J. Castillo y Pina, Mexico, Ediciones Victoria, 1944.

Cartas de Indias. 2e éd. Éd. du comte de Toreno, Madrid, BAE, 1974, 3 t.

CASTAÑEGA Fray Martín de, *Tratado de las superticiones y hechicerias* [1529]. Éd. De F. Alejandro Campagne, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, 1997.

CASTILLO Cristóbal del, *Historia de la venida de los mexicanos y de otros pueblos e historia de la Conquista.* Éd. et trad. du nahuatl de F. Navarrete Linares, Mexico, CONACULTA, 2001.

CELESTINO SOLÍS Eustaquio, VALENCIA R. Armando, MEDINA LIMA Constantino, *Actas de cabildo de Tlaxcala, 1547-1567*, Mexico/Tlaxcala, AGN/CIESAS/ Instituto tlaxcalteca de la cultura, 1985.

CERVANTES DE SALAZAR Francisco, *Crónica de la Nueva España.* Éd. de J. Millares Ostos, Mexico, Porrúa, 1985.

CERVANTES DE SALAZAR Francisco, *México en 1554* [1554] y *Túmulo imperial* [1560]. 8e éd. Éd. de E. O'Gorman, Mexico, Porrúa, 2000.

CHIMALPAHIN QUAUHTLEHUANITZIN Domingo Francisco de San Anton Muñon, *Relaciones originales de Chalco Amaquemecan.* 2e éd. Éd. et trad. du nahuatl par S. Rendon, Mexico, FCE, 1982.

CHIMALPAHIN QUAUHTLEHUANITZIN Domingo Francisco de San Anton Muñon, *Troisième relation et autres documents originaux de Chimalpahin Quauhtlehuanitzin.* Éd. et trad. du nahuatl de J. de Durand-Forest, Paris, L'Harmattan, 1987.

CHIMALPAHIN QUAUHTLEHUANITZIN Domingo Francisco de San Anton Muñon, *Diario*. Éd. et trad. du nahuatl de R. Tena, Mexico, CONACULTA, 2001.

CIRUELO Pedro, *Reprobación de las supersticiones y hechicerías* [1538]. Éd. de J. L. Herrero Ingelmo, Salamanque, Diputación de Salamanca, 2003, 222 p.

CIUDAD REAL Antonio de, *Tratado curioso y docto de las grandezas de la Nueva España. Relación breve y verdadera de algunas cosas de las muchas que se sucedieron al padre fray Alonso Ponce en las provincias de la Nueva España siendo comisario general de aquellas partes*. 3e éd. Éd. de J. Gurría Lacroix, J. García Quintana et V. M. Castillo Farreras, Mexico, UNAM, 1993, 2 t.

CLAVIJERO Francisco Javier, *Historia antigua de México* [1781]. 3e éd. Éd. De M. Cuevas, Mexico, Porrúa, 1971.

CLAVIJERO Francisco Javier, *Historia de la Antigua o Baja California.* Éd. de M. Léon-Portilla, Mexico, Porrúa, 1975.

Codex Aubin (ou *Codex de 1576*). Éd. et trad. du nahuatl par J.-M.-A. Aubin, Paris, Ernest Leroux, 1893.

Codex Azcatitlan. Commentaire de R. H. Barlow et de M. Graulich, Paris, Bibliothèque nationale de France/ Société des Américanistes, 1995, 2 t.

Codex Borbonicus. Commentaire de K. A. Nowotny, description de J. de Durand-Forest, Graz, ADEVA, 1974.

Codex Borgia. Commentaire de K. A. Nowotny avec le concours pour la traduction française de J. de Durand-Forest et de E.-J. de Durand, Paris, Le club du livre, 1977, 2 t.

Codex Boturini (ouTira de la peregrinación). Éd. d'A. Ortiz Mena, A. Yáñez et J. Corona Núñez, Mexico, Secretaría de Hacienda y Crédito Público, 1964.

Codex Chimalpopoca. Éd. et trad. du nahuatl de J. Bierhorst, Tucson, University of Arizona Press, 1992.

Codex Ferjéváry-Mayer. Le livre astrologique des marchands. Éd. de M. León-Portilla. Trad. de l'espagnol, Paris, La Différence, 1992.

Codex Fernández Leal. Éd. de R. Acuña, Mexico, Ediciones Toledo/INAH, 1991.

Codex de Florence. Éd. et trad. du nahuatl de A. J. O. Anderson et C. E. Dibble, Santa Fe, University of Utah, 1950-1969, 12 t.

Codex de Huexotzingo. Éd. de J. B. Warren, dans WARREN J. Benedict, *The Harkness Collection in the Library of Congress. Manuscripts concerning Mexico. A Guide*, Washington, Library of Congress, 1974, p. 54-209.

Codex Ixtlilxochitl. Éd. de F. O. Anders et commentaire de J. de Durand-Forest, Graz, ADEVA, 1976.

Codex Kingsborough. Madrid, Fotocopia de Hauser y Menet, 1962.

Codex Magliabechiano. Éd. de F. Anders, Graz, ADEVA, 1970.

Codex Mendoza. Éd. de F. F. Berdan et P. R. Anawalt, Berkeley, UCP, 1992, 4 t. (Version courte, *The Essential Codex Mendoza*. Éd. de F. F. Berdan et P. R. Anawalt, Berkeley, UCP, 1997).

Codex Osuna. Éd. de L. Chávez Orozco, Mexico. Éd. del Instituto indígena interamericano, 1947.

Codex Sierra. Éd. et trad. du nahuatl de N. León, Mexico, Imprenta del Museo nacional, 1933.

Codex Telleriano-Remensis. Éd. d'E. Quiñones-Keber, Austin, UTP, 1995.

Codex de Tepeucila. Éd. de M. del C. Herrera Meza et E. Ruiz Medrano, Mexico, INAH, 1997.

Codex de Tlatelolco. Éd. de P. Valle, Mexico, INAH, 1994.

Codex Tudela. Madrid, Ediciones Cultura hispánica, 1980.

Codex Vaticanus A (ou *Codex Ríos)*. Éd. de F. Anders et de M. Jansen, Mexico, FCE, 1996.

Codex Vindobonensis. 2e éd. Éd. De F. Anders, M. Jansen et G. A. Pérez Jiménez, Mexico, FCE, 1993.

Codex de Yanhuitlan. Éd. de M. T. Sepúlveda y Herrera, Mexico/Puebla, INAH/Benemérita Universidad autónoma de Puebla, 1994.

Codíce franciscano, dans García Icazbalceta, Joaquín, *Nueva colección de documentos para la historia de México*. 2e éd., t. 3, Mexico, S. Chavez Hayhoe, 1941.

Colección de documentos para la historia de la diócesis de Aguascalientes, t. 1, *siglos XVI y XVII.* Éd. de J. A. Gutiérrez Gutiérrez, Aguascalientes, Universidad autónoma de Aguascalientes/Universidad autónoma de Guadalajara/Diócesis de Aguascalientes, 1999.

Colección de documentos inéditos para la historia de Ibero-América. Éd. de S. Mon-toto, Madrid, Editorial Ibero-Africano-Americana, 1927-1932, 14 t.

Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones de América y Oceania, sacados de los archivos del reino y muy especialmente del de Indias. Éd. De J. F. Pacheco, F. Cardenas et L. Torres de Mendoza, Madrid, Imprenta de Manuel B. Quirós, 1864-84, 42 t.

Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones de ultramar, Madrid, Tipografía de Archivos Olazaga, 1885-1932, 25 t.

Colomb Christophe, *Œuvres complètes.* Éd. de C. Varela et J. Gil. Trad. de l'espagnol, Paris, La Différence, 1992.

Les conciles oecuméniques. Les décrets G. Alberigo, (dir.), Paris, Le Cerf, 1994.

La conquista de Tenochtitlán. Éd. De G. Vázquez Chamorro, Madrid, Historia 16, 1988.

Contra Diego, naguatlato, *BAGN*, XVI, 1945, p. 37-40.

Le conquistador anonyme, *Relation de quelques unes des choses de la Nouvelle-Espagne* [1556]. Éd. et trad. de l'italien de J. Rose, Montbonnot-Saint Martin, France, Éd. J. Millon, 1986.

Contreras José Encisco, *Ordenanzas de Zacatecas del siglo XVI y otros documentos normativos neogallegos*, Zacatecas, Ediciones del Ayuntamiento de Zacatecas/Facultad de derecho UAZ, 1998.

Cortés Hernán, *Cartas de relación*. Éd. de M. Alcalá. 18 e éd., Mexico, Porrúa, 1994.

Cortés Castellanos Justino, *El catecismo en pictogramas de Fr. Pedro de Gante,* Madrid, Fundación universitaria española, 1987.

Crónicas de la Compañia de Jesús en la Nueva España. Éd. de E. Gónzalez de Cossío. 2e éd., Mexico, UNAM, 1979.

Cruz y Moya Fray Juan José de la, *Historia de la santa y apostólica provincia de Santiago de predicadores de México en la Nueva España*. Éd. de G. Saldivar, Mexico, Manuel Porrúa, 1954-1955, 2 t.

Cuevas Mariano, « Algunos documentos de su colección », *AMN*, 3e époque, V, 1913, p. 125-151.

Cuevas Mariano, *Documentos inéditos del siglo XVI para la historia de México*. 2e éd., Mexico, Porrúa, 1975.

Dávila Padilla Fray Agustín, *Historia de la fundación y discurso de la provincia de Santiago de México de la orden de predicadores* [1596]. 3e éd. Éd. de

A. Millares Carlo, Mexico, Editorial Academia Literaria, 1955.

Díaz del Castillo Bernal, *Historia verdadera de la Conquista de la Nueva España,* Chiapas, M. A. Porrúa, 1992, 3 t.

Documentos cortesianos. Éd. de J. L. Martínez, Mexico, FCE, 1990-92, 4 t.

Dorantes de Carranza Baltasar, *Sumaria relación de las cosas de la Nueva España.* Éd. de E. de la Torre Villar, Mexico, Porrúa, 1987.

Dos Cartas del oidor T. López Medel. Éd. De S. M. González Cicero, Guadalajara, Editorial Dont, 1980.

Durán Fray Diego, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de la Tierra Firme*. 2e éd. Éd. d'Á. M. Garibay K., Mexico, Porrúa, 1984, 2 t.

Encinas Diego de, *Cedulario indiano* [1596]. Éd. de A. García Gallo, Madrid, Ediciones Cultura hispánica, 1945, 4 t.

Écrits apocryphes chrétiens. Éd. de F. Boron et de P. Geoltrain, Paris, Gallimard, 1997, t. 1.

EYMERICH Nicolau, PEÑA Francisco, *Le manuel des inquisiteurs* [1503]. Éd. et trad. de L. Sala-Molins, Paris, Albin Michel, 2001.

FRNÁNDEZ DEL CASTILLO Francisco, (éd.), *Libros y libreros en el siglo XVI*. 2e éd., Mexico, FCE/AGN, 1982.

FERNÁNDEZ DE OVIEDO Y VALDÉS Gonzalo, *Historia general y natural de las Indias* [1535]. 2e éd. Éd. de J. P. de Tudela Bueso, Madrid, BAE, 1992, 5 t.

Les Fioretti de saint François suivis d'autres textes de la tradition franciscaine. Éd. et trad. de l'italien d'A. Masseron, Paris, Seuil, 1994.

FOCHER Fray Juan, *Itinerario del misionero en América* [1574]. Éd. et trad. du latin de A. Equiluz, Madrid, Libreria general Victoriano Suárez, 1960.

FRANÇOIS D'ASSISE saint, *Œuvres*. Éd. et trad d'A. Masseron, Paris, Seuil, 1982.

FRANCO Fray Alonso, *Segunda parte de la historia de la provincia de Santiago de México* [1645], Mexico, Imprenta del Museo Nacional, 1900.

GANTE Fray Pedro de, *Doctrina cristiana en lengua mexicana* [1553]. Éd. De E. de la Torre Villar, Mexico, Centro de estudios históricos Fray Bernardino de Sahagún, 1981.

GARCÍA Genaro, *Documentos inéditos o muy raros para la historia de México. La inquisición de México. Autos de fe. Tumultos y rebeliones en México. El clero durante la dominación española. Don Juan de Palafox y Mendoza.* 3e éd., Mexico, Porrúa, 1982.

GARCÍA ICAZBALCETA Joaquín, *Nueva colección de documentos para la historia de México*. 2e éd., Mexico, S. Chavez Hayhoe, 1941, 5 t.

GARCÍA ICAZBALCETA Joaquín, *Don fray Juan de Zumárraga. Primer obispo y arzobispo de México*, Mexico, Porrúa, 1947, 4 t.

GARCÍA ICAZBALCETA Joaquín, *Colección de documentos para la historia de México*. 3e éd., Mexico, Porrúa, 1980, 2 t.

GARCÍA PIMENTEL Luis, *Documentos históricos de México*, t. 1, *Descripción del arzobispado de México hecha en 1570 y otros documentos,* Mexico, José Joaquín Turanzas e hijos, 1897 ; t. 2, *Relaciones de los obispados de Tlaxcala, Michoacan, Oaxaca y otros lugares en el siglo XVI*, Mexico/Paris/Madrid, A. Donnamette/Librería de Gabriel Sánchez, 1904.

GARIBAY KINTANA Ángel María, *Teogonía o historia de los Mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*. 4e éd., Mexico, Porrúa, 1996.

GAY José Antonio, *Historia de Oaxaca*. 4e éd. Éd. de P. Vásquez Colmenares, Mexico, Porrúa, 1998.

GEMELLI CARERI Giovanni Francesco, *Le Mexique à la fin du XVIIe siècle vu par un voyageur italien.* Trad. de l'italien par M.L.N. et présenté par J.-P. Berthe, Paris, Calmann-Lévy, 1968.

GONZÁLEZ DÁVILA Gil, *Teatro eclesiástico de la primitiva iglesia de las Indias occidentales* [1649], Mexico, Academia literaria, 1985. (Version partielle : GONZÁLEZ DÁVILA Gil, *Teatro eclesiástico de la Santa Iglesia de la Puebla de los Angeles y vidas de sus obispos*, Puebla, Gobierno del Estado de Puebla, 1990.)

GONZÁLEZ GONZÁLEZ Enrique, « Memorial sobre el estado del seglo secular », *EHN,* 24, 2001, p. 141-157.

GRIJALVA Fray Juan de, *Crónica de la orden de NPS Agustín en las provincias de Nueva España, en quatro edades desde el año de 1533 hasta el de 1592* [1624], Mexico, Porrúa, 1985.

HANKE Lewis, RODRÍGUEZ Celso, *Los virreyes españoles en América durante el gobierno de la casa de Austria, México,* t. 1, Madrid, BAE, 1976.

HERNÁEZ Francisco Javier, *Colección de bulas, breves y otros documentos relativos a la Iglesia de América y Filipinas*, Bruxelles, A. Vromant, 1879, 2 t.

HERNÁNDEZ Francisco, *Antigüedades de la Nueva España*. Éd. de A. de León-Portilla, Madrid, Historia 16, 1986.

HERRERA YTORDESILLAS Antonio, *Historia general de los hechos de los Castillanos en las islas i tierra firme del mar oceano* [1601-1615]. Éd. de M. Cuesta Domingo, Madrid, Universidad Complutense, 1991, 4 t.

Historia tolteca-chichimeca. 2e éd. Éd. et trad. de P. Kirchhoff, L. O. Güemes et L. Reyes García, Mexico/Puebla, CIESAS/FCE/Estado de Puebla, 1989.

IXTLILXOCHITL Fernando de Alva, *Obras históricas*. 4e éd. Éd. d'E. O'Gorman, Mexico, UNAM, 1985, 2 t.

JIMÉNEZ Fray Francisco, *Vida de fray Martín de Valencia*, dans López Anastasio, « Vida de fray Martín de Valencia escrita por su compañero fray Francisco Jiménez », *AIA,* 1926, p. 48- 83.

KONETZKE Richard, *Colección de documentos para la historia de la formación social de Hispanoamérica 1493-1810*, t. 1, *1493-1592*, Madrid, CSIC, 1953.

LANDA Fray Diego de, *Relación de las cosas de Yucatán.* Éd. de M. Rivera Dorado, Madrid, Historia 16, 1985.

LAS CASAS Fray Bartolomé de, *Obras escogidas*. Éd. de J. Pérez de Tudela Bueso, Madrid, BAE, 5 t., 1957-1958.

LAS CASAS Fray Bartolomé de, *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadura religión.* 2e éd. Éd. d'A. Millares Carlo et L. Hanke, Mexico, FCE, 1975.

LEÓN-PORTILLA Miguel, « El libro inédito de los testamentos indígenas de Culhuacán. Su significación como testimonio histórico », *ECN*, 12, 1976, p. 11-31.

LEÓN-PORTILLA Miguel, *Tonantzin Guadalupe. Pensamiento náhuatl y mensaje cristiano en el « Nican mopohua ».* 2e éd., Mexico, FCE/El Colegio Nacional, 2001.

*El libro de las tasaciones de pueblos de Nueva España, siglo*XVI. Éd. de F. González de Cossío, Mexico, AGN, 1952.

El Libro de los guardianes y gobernadores de Cuauhtinchan (1519-1640). Éd. et trad. du nahuatl de C. Medina Lima, Mexico, SEP, 1995.

LLAGUNO José Antonio, *La personalidad jurídica del Indio y el III concilio provincial mexicano (1585)*, 2e éd., Mexico, Porrúa, 1983.

LÓPEZ DE GÓMARA Francisco, *La conquista de México* [1552]. Éd. de J. L. de Rojas, Madrid, Dastin, 2000.

LÓPEZ DE VELASCO Juan, *Geografía y descripción universal de las Indias*. Éd. De M. Jiménez de la Espada, Madrid, BAE, 1971.

LORENZANA Y BUTRÓN Francisco Antonio, *Concilios provinciales primero y segundo celebrados en la muy noble y muy leal ciudad de México*, Mexico, Imprenta del Superior Gobierno del Br. D. Joseph Antonio de Hogal, 1769.

MARTÍNEZ Hildeberto (éd.), *Colección de documentos coloniales de Tepeaca*, Mexico, INAH, 1984.

MEDINA Miguel Ángel, *Doctrina cristiana para instrucción de los indios por Pedro de Córdoba. México 1544 y 1548*, Salamanque, Editorial San Esteban, 1987.

MÉNDEZ Fray Juan Bautista, *Crónica de la provincia de Santiago de México de la orden de Predicadores (1524-1564)*, Mexico, Porrúa, 1993.

MENDIETA Fray Jerónimo de, *Historia eclesiástica indiana*. 3e éd. Éd. de J. García Icazbalceta, Mexico, Porrúa, 1980.

MENDOZA Antonio de, *Ordenanzas y copilación de leyes* [1548]. 2e éd., Madrid, Ediciones Cultura hispánica, 1945.

METZLER Josef (éd.), *America pontificia. Primi saeculi evangelizationis 1493-1592. Documenta pontificia ex registris et minutis praesertim in Archivo secreto vaticano existentibus*, Cité du Vatican, Libreria Editrice Vaticana, 1991, 2 t.

MILLARES CARLO Agustín, MANTECÓN José Ignacio, *Índice y extractos de los protocolos del archivo de notarias de México DF*, Mexico, El Colegio de México, 1945-46, 2 t.

MOLES Fray Juan Baustista, *Memorial de la provincia de San Gabriel* [1592]. 2e éd. Éd. de H. Zamora Jambrina, Madrid, Editorial Cisneros, 1984.

MOLINA Fray Alonso de, *Confesionario breve en lengua mexicana y castellana,* Mexico, Imprenta Antonio de Espinosa, 1565.

MOLINA Fray Alonso de, *Doctrina christiana breve traduzida en lengua mexicana* [1546], dans GARCÍA ICAZBALCETA Joaquín, *Nueva colección de documentos para la historia de México*, t. 2, *Códice franciscano*, Mexico, S. Chavez Hayhoe, 1941, p. 30-54.

MOLINA Fray Alonso de, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana* [1571]. 2e éd. Éd. de M. León-Portilla, Mexico, Porrúa, 1977.

MOLINA Fray Alonso de, *Confesionario mayor en la lengua mexicana y castellana* [1569]. 5e éd. Éd. de R. Moreno, Mexico, UNAM, 1984.

MOLINA Fray Alonso de, *Nahua Confraternities in Early Colonial Mexico, the 1552 Nahuatl Ordinances of fray Alonso de Molina, OFM*. Éd. et trad. du nahuatl par B. D. Sell, AAFH, 2002.

MOTOLINIA Fray Toribio de Benavente dit, *Memoriales*. Éd. de L. García Pimentel, Paris/Mexico, A. Donnamette, 1903.

MOTOLINIA Fray Toribio de Benavente dit, *Historia de los Indios de la Nueva España.* 2e éd. Éd. d'E. O'Gorman, Mexico, Porrúa, 1973.

MOTOLINIA Fray Toribio de Benavente dit, *Historia de los Indios de la Nueva España*. Éd. de G. Baudot, Madrid, Castalia, 1985.

MUÑOZ Fray Diego, *Descripción de la provincia de San Pedro y San Pablo de Michoacán, en las Indias de la Nueva España*. Éd. de J. Ramírez Flores, Guadalajara, Imprenta Grafica, 1950.

MUÑOZ CAMARGO Diego, *Historia de Tlaxcala*. Éd. de G. Vázquez Chamorro, Madrid, Historia 16, 1986.

MUÑOZ CAMARGO Diego, *Descripción de la Ciudad y provincia de Tlaxcala*. Éd. De R. Acuña, San Luis Potosi, El Colegio de San Luis/Gobierno del Estado de Tlaxcala, 2000.

Nicolás de San Luis funda Huimilpa, Mexico, Éd. Vargas Rea, 1946.

OBREGÓN Baltasar de, *Historia de los descubrimientos antiguos y modernos de Nueva España, escrita por el conquistador. Año de 1584*. Éd. de M. Cuevas, Mexico, Porrúa, 1988.

O'GORMAN Edmundo, « Mandamientos del virrey Antonio de Mendoza », *BAGN,* X-2, 1939, p. 213-311.

OLMOS Fray Andrés de, *Tratado de hechicerías y sortilegios*. Éd. et trad. du nahuatl de G. BAUDOT, Mexico, UNAM/CEMCA, 1990.

OLMOS Fray Andrés de, *Tratado sobre los siete pecados mortales*. Éd. et trad. du nahuatl de G. Baudot, Mexico, UNAM/ INAH, 1996.

PANE Fray Ramon, *Relation de l'histoire ancienne des Indiens*. Éd. et trad. de l'italien d'A. Ughetto, Paris, La Différence, 1992.

PAREJA Fray Francisco de, *Doctrina cristiana muy útil y necesaria* [1578]. Éd. de L. Resines, Salamanque, Ediciones de la Universidad de Salamanca, 1990.

PASO Y TRONCOSO Francisco del, *Papeles de Nueva España*, Madrid, Sucs de Rivadeneyra, 1905, 10 t. (Rééd., Mexico, Editorial Cosmos, 1979).

Paso y Troncoso Francisco del, *Epistolario de Nueva España 1505-1818*. 2e éd., Mexico, J. Porrúa e hijos, 1939-1942, 16 t.

Peñafiel Antonio, *Colección de documentos para la historia mexicana*, Mexico, Oficina tipográfica de la secretaría de fomento, 1897-1903, 6 t.

Pérez Luna Julio Alfonso, *El inicio de la evangelización novohispana. La Obediencia*, Mexico, INAH, 2001.

Pérez-Rocha Emma, Tena Rafael, *La nobleza indígena del centro de México después de la conquista*, Mexico, CONACULTA/INAH, 2000.

Pomar Juan Bautista, *Relación de Texcoco*, dans García Icazbalceta, Joaquín, *Nueva colección de documentos para la historia de México*, t. 3, Mexico, S. Chavez Hayhoe, 1941, p. 3-64.

Proceso inquisitorial del cacique de Tetzcoco. Éd. de L. González Obregón, Mexico, PAGN/E. Gómez de la Puente, 1910.

Proceso del Santo Oficio contra una india, *BAGN*, XII, 1941, p. 211-214.

Procesos de indios idólatras y hechiceros. Éd. de L. González Obregón, Mexico, PAGN/Tipp. Guerrero hermanos, 1912.

Puga Vasco de, *Provisiones, cedulas, instrucciones para el gobierno de la Nueva España* [1563], Madrid, Ediciones Cultura hispánica, 1945.

Quiroga Vasco de, *Información de derecho sobre algunas provisiones del real Consejo de indias.* Éd. de C. Herrejón, Mexico, SEP, 1985.

Quiroga Vasco de, *La utopía en América.* Éd. de P. Serrano Gassent, Madrid, Historia 16, 1992.

Ramusio Giovanni Battista, *À la découverte de l'Amérique du Nord. Navigations et voyages (XVIe siècle).* Trad. de l'italien, Paris, Centre de documentation « André Thévet », 1933.

Récits aztèques de la conquête. Éd. De G. Baudot et T. Todorov, Paris, Seuil, 1983.

Recopilación de leyes de los reynos de las Indias [1681], Madrid, Centro de estudios políticos y constitucionales/ Boletín oficial del estado, 1998, 3 t.

Remesal Fray Antonio de, *Historia general de las Indias occidentales y particular de la gobernación de Chiapa y Guatemala* [1620]. Éd. de C. Saenz de Santa María, Madrid, BAE, 1964-1966, 2 t.

Resines LLorente Luis, *Catecismos americanos del siglo XVI*, Junta de Castilla y León, 1992, 2 t.

Reyes García Luis, *Documentos sobre tierras y señorios en Cuauhtinchan.* 2e éd., Mexico/Puebla, CIESAS/FCE/Estado de Puebla, 1988.

Reyes García Luis, Celestino Solís Eustaquio, Valencia Ríos Amanda, Medina Lima Constantino, Guerrero Díaz Gregorio, *Documentos nauas de la ciudad de México del siglo XVI*, Mexico, AGN/CIESAS, 1996.

REYNOLDS Winston A., *El corregidor Diego Diaz del Castillo (hijo del conquistador) ante la inquisicion de México (1568-1571)*, Madrid, José Porrúa Turranzas, 1973.

RICARD Robert, « Un document inédit sur les augustins de la province du Mexique en 1563 », *JSA*, 18, 1926, p. 21-49.

RICARD Robert, *Études et documents pour l'histoire missionnaire de l'Espagne et du Portugal*, Louvain/Paris, AUCAM/ Desbarax/Peignes, 1931.

RUIZ DE ALARCÓN Hernando, *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que hoy viven entre los indios naturales desta Nueva España*. Éd. de M. E. de la Garza Sánchez, Mexico, SEP, 1988.

SAHAGÚN Fray Bernardino de, *Historia general de las cosas de la Nueva España*. 4e éd. Éd. de Á. M. Garibay K., Mexico, Porrúa, 1984, 4 t.

SAHAGÚN Fray Bernardino de, *Coloquios y doctrina cristiana, los diálogos de 1524*. Éd. et trad. de la version en nahuatl de M. León-Portilla, Mexico, UNAM, 1986.

SAHAGÚN Fray Bernardino de, *Adiciones, Apéndice a la Postilla y Ejercicio cotidiano.* Éd. et trad. du nahuatl d'A. J. O. Anderson, Mexico, UNAM, 1993.

SAHAGÚN Fray Bernardino de, *Primeros memoriales*. Éd. de F. Anders, Madrid/ Norman, RAH/University of Oklahoma Press, 1993.

SCHOLES Frances Vinton, Adams Eleanor Burnham, *Documentos para la historia del México colonial*, Mexico, José Porrúa e hijos, 8 t., 1957-1961

SCHWALLER John Frederick, « Constitution of the Cofradía del Santísimo Sacramento of Tula, Hidalgo, 1570 », *ECN*, 19, 1989, p. 217-244.

SEPÚLVEDA Y HERRERA María Teresa, *Procesos por idolatría al cacique, gobernadores y sacerdotes de Yanhuitlán 1544-1546*, Mexico, INAH, 1999.

SERNA Jacinto de la, *Manual de ministros de indios para el conocomiento de sus idolatrías y extirpación de ellas*, *AMN*, 1re époque, VI, 1900, p. 261-480.

SPORES Ronald (éd.), *Colección de documentos del Archivo general de la nación para la etno-historia de la Mixteca de Oaxaca en el siglo XVI*, Nashville, Vanderbild University, 1992.

SULLIVAN Thelma D., *Documentos tlaxcaltecas del siglo XVI*, Mexico, UNAM, 1987.

TAPIA Andrés de, *Relación de algunas cosas,* dans *La conquista de Tenochtitlán*. Éd. de G. Vázquez Chamorro, Madrid, Historia 16, 1988, p. 67-123.

Tasaciones de tributos, 1531-1569, *BAGN*, XX-1, 1949, p. 63-103.

Témoignages de l'ancienne parole. Trad. du nahuatl de J. de Durand-Forest et présenté par M. León-Portilla, Paris, La Différence, 1991.

TELLO Fray Antonio, *Libro segundo de la crónica miscelánae de la sancta provincia de Xalisco*. Mexico, Porrúa, 1997. (Pub. partielle dans GARCÍA ICAZBALCETA Joaquín, *Colección de documentos*

para la historia de México, 3e éd., t. 2, Mexico, Porrúa, 1980, p. 343-438.)

TEZOZOMOC Hernando Alvarado, *Crónica mexicayotl*. 2e éd. Éd. et trad. du nahuatl d'A. León, Mexico, UNAM, 1975.

TEZOZOMOC Hernando Alvarado, *Crónica mexicana*. 3e éd. Éd. de M. Orozco y Berra, Mexico, Porrúa, 1980.

TORQUEMADA Fray Juan de, *Monarquia indiana* [1615]. 5e éd. Éd. de M. León-Portilla, Mexico, Porrúa, 1975, 3 t.

TOVAR Juan de, *Codex Ramírez,* dans TEZOZOMOC Hernando Alvarado, *Crónica mexicana*. 3e éd. Éd. De M. Orozco y Berra, Mexico, Porrúa, 1980, p. 17-149.

TOVAR Juan de, *Historia y creencias de los indios de México* [*Manuscrit Tovar*].Éd. de J. J. Fuente del Pilar, Madrid, Miraguano, 2001.

Tributos de los indios, *1536*, *BAGN*, VII-2, 1936, p. 185-226.

VALADÉS Fray Diego, *Retórica cristiana* [1579]. Éd. et trad. du latin de T. Herrera Zapién et *al*., introduction de E. J. Palomera, Mexico, FCE, 1989.

VÁZQUEZ DE TAPIA Bernardino, *Relación de méritos*, dans *La conquista de Tenochtitlán*. Éd. de G. Vázquez Chamorro, Madrid, Historia 16, 1988, p. 131-154.

VETANCURT Fray Agustín de, *Teatro mexicano. Crónica de la provincia del santo evangelio de México. Menologio franciscano* [1696-1697]. 2e éd., Mexico, Porrúa, 1982.

La vida colonial, Mexico, PAGN, t. VII, 1923.

VILA VILAR Enriqueta, SARABIA VIEJO María Justina, *Cartas de cabildos hispanoamericanos, Audiencia de México*, Séville, Escuela de Estudios Hispanoamericanos/CSIC, 1985, 2 t.

VORAGINE Jacques de, *La légende dorée.* Trad. du latin par J.-B. M. Roze, Paris, Garnier-Flammarion, 1967, 2 t.

WARREN J. Benedict, *The Harkness Collection in the Library of Congress. Manuscripts concerning Mexico. A Guide*, Washington, Library of Congress, 1974.

ZAPATA Y MENDOZA Juan Buenavetura, *Historia cronológica de la noble ciudad de Tlaxcala*. Éd. et trad. du nahuatl de L. Reyes García et A. Martínez Baracs, Tlaxcala/Mexico, Universidad autónoma de Tlaxcala/CIESAS, 1995.

ZAVALA Silvio, *Libros de asientos de la gobernación de la Nueva España (periodo del virrey don Luis de Velasco, 1550-1552)*, Mexico, AGN, 1982.

ZORITA Alonso de, *Leyes y ordenanzas de las Indias del Mar océano*. 2e éd. Éd. De J. Silva-Herzog Flores, A. García-Gallo et B. Bernal, Mexico, Miguel Ángel Porrúa, 1985.

ZORITA Alonso de, *Relación de la Nueva España*. Éd. d'E. Ruiz Medrano, W. Ahrndt, J. M. Leyva, Mexico, CONACULTA, 1999, 2 t.

ZUAZO Alonso de, *Cartas y memorias (1511-1539).* Éd. de R. Martínez Baracs, Mexico, CONACULTA, 2000.

ZUMÁRRAGA Fray Juan de, *Doctrina breve muy provechosa de las cosas que pertenecen a la fe catholica y a nuestra cristiandad en estilo llano para comun inteligencia* [1544]. Éd. de T. F. Meehan, New-York, The United States Catholic Historical Society, 1928.

ZUMÁRRAGA Fray Juan de, *Regla cristiana breve.* Éd. de J. Almoina, Mexico, Editorial Jus, 1951.

ZUMÁRRAGA Fray Juan de, *Zumárraga and His Family. Letters to Vizcaya. 1536-1548*. Éd. de R. E. Greenleaf, Washington, AAFH, 1979.

BIBLIOGRAPHIE GÉNÉRALE

ABAD PÉREZ Antolín, *Los franciscanos en América*, Madrid, MAPFRE, 1992.

Actas del II Congreso Internacional sobre los Franciscanos en el Nuevo Mundo (siglo XVI), La Rábida, 21-26 septembre 1987, Madrid, Editorial Deimos, 1988.

AGUIRRE BELTRÁN Gonzalo, *El señorio de Cuauhtochco. Luchas agrarias en México durante el vireinato*. 3e éd., Mexico, FCE, 1991.

ALTMAN Ida, LOCKHART James (éd.), *Provinces of Early Mexico. Variants of Spanish American regional evolution*, Los Angeles, UCLA, 1976.

ARMAS MEDINA Fernando de, « Evolución histórica de las doctrinas de Indios », *AEA*, 9, 1952, p. 101-129.

ARELLANO HOFFMANN Carmen, SCHMIDT Peer, NOGUEZ Xavier (coord.), *Libros y estructura de tradición indígena. Ensayos sobre los códices prehispánicos y coloniales de México ;* Mexico, El Colegio mexiquense/Universidad católica de Eichstätt, 2002.

ARRÓNIZ Othón, *El teatro de la evangelización en Nueva España*, Mexico, UNAM, 1979.

AZOULAI Martine, *Les péchés du Nouveau Monde. Les manuels pour la confession des Indiens (XVIe-XVIIe siècles)*, Paris, Albin Michel, 1993.

BARLOW Robert H, « Las joyas de Martín Ocelotl », *Yan*, 3, 1954, p. 54-59.

BATAILLON Marcel, *Érasme et l'Espagne. Recherches sur l'histoire spirituelle du XVIe siècle* [1937], Genève, Droz, 1998.

BAUDOT Georges, « L'institution de la dîme pour les Indiens du Mexique. Etudes et documents », *Mélanges de la Casa de Velázquez*, Paris/Madrid, Éd. E. de Boccard, 1965, t. 1, p. 167-221.

BAUDOT Georges, *utopie et histoire au Mexique. Les premiers chroniqueurs de la civilisation mexicaine*, Toulouse, Privat, 1977.

BAUDOT Georges, *La pugna franciscana en México*, Mexico, Alianza Editorial mexicana, 1990.

BAUDOT Georges, *La vie quotidienne dans l'Amérique espagnole de Philippe II*, Paris, Hachette, 1981.

BAUDOT Georges, « Fray Toribio Motolinia denunciado ante la Inquisición por fray Bernardino de Sahagún en 1572 », *Caravelle*, 55, 1990, p. 13-17.

BAUDOT Georges, « El concepto de la muerte en la predicación de los primeros evangelizadores de México », *Caravelle*, 74, 2000, p. 21-31.

BAYLE Constantino, *El clero segular y la evangelización de América*, Madrid, CSIC, 1950.

BELIGAND Nadine, « Lectures indiennes et chrétienté. La bibliothèque d'un *alguacil de doctrina* en Nouvelle-Espagne au XVIe siècle », *Mélanges de la Casa de Vélazquez*, XXXI-2, 1995, p. 21-71.

BELTRÁN DE HEREDIA Vicente, *Historia de la reforma de la provincia de España (1450-1550)*, Rome, Istitùto storico domenicano, 1939.

BENNASSAR Bartolomé, *un siècle d'or espagnol, 1525-1648,* Verviers, Marabout, 1982.

BENNASSAR Bartolomé, *L'inquisition espagnole*, Verviers, Marabout, 1986.

BERMÚDEZ PLATA Cristóbal, *Catálogo de pasajeros a Indias durante los siglos XVI, XVII y XVIII*, Séville, CSIC, 3 t., 1930-1946.

BERTHE Jean-Pierre, *Estudios de historia de la Nueva España. De Sevilla a Manilla*, Mexico, Universidad de Guadalajara/ CEMCA, 1994.

BERTHE Jean-Pierre, « Les rapports des visites *ad limina* des évêques de Nouvelle-Espagne aux XVIe et XVIIe siècle », dans Boutry Philippe, VINCENT Bernard (dir.), *Les chemins de Rome*, Rome, École française de Rome, 2002, p. 197-211.

BERTRAND Michel, ARNAULD Charlotte, BAUDOT Georges, LANGUE Frédérique, *Pouvoirs et déviances en Mésoamérique XVIe-XVIIIe siècles*, Toulouse, Presses universitaires du Mirail, 1998, p. 57-94.

BEUCHOT Mauricio, *La teología de los dominicos novohispanos de México en el siglo XVI,* Mexico, 1992.

BORAH Woodrow, COOK Sherburne F., *The Indian Population of Central Mexico 1531-1610*, Berkeley, UCP, 1960.

BORAH Woodrow, COOK Sherburne F., *The Population of Central Mexico in 1548. An Analysis of the* Suma de visitas de pueblos, Berkeley, UCP, 1960.

BORAH Woodrow, *El juzgado general de Indios en la Nueva España.* 2e éd., Mexico, FCE, 1996.

BORGES Pedro, *Métodos misionales en la cristianisación de América, siglo XVI*, Madrid, CSIC, 1960.

BORGES Pedro, *El envío de misioneros a América durante la época española*, Sala-manque, Universidad pontificia, 1977.

BRINCKMANN Lutz, *Die Augustinerrelationen Nueva España 1571-1573. Analyse eines Zensusmanuskripts des 16. Jahrhunderts*, Hambourg, Herausgegeben vom Hamburgische Museum für Völkerkunde und Vorgeschichte, 1969.

BURKHART Louise M., *The Slippery Earth, Nahua Christian Moral Dialogue in 16th Century Mexico*, Tucson, University of Arizona Press, 1989.

CARRASCO Pedro, « El barrio y la regulación del matrimonio en un pueblo del valle de Mexico en el siglo XVI », *RMEA*, XVII, 1961, p 7-26.

CARRASCO Pedro, « Family Structure of the Sixteenth-Century Tepoztlán » dans MANNERS Robert A. (éd.), *Process and Pattern in Culture*, Chicago, Aldine Publishing Company, 1964, p. 185-210.

CARRASCO Pedro, « La transformación de la cultura indígena durante la colonia », *Historia mexicana*, 25, 1975, p. 175-202.

CARRASCO Pedro, BRODA Johanna (éd.), *Estratificación social en la Mesoamérica prehispánica,* Mexico, Centro de Instituto superiores, 1976.

CASO Alfonso, *El pueblo del sol*. 5e éd., Mexico, FCE, 1983.

CASO Alfonso, *Reyes y reinos de la Mixteca*. 3e éd., Mexico, FCE, 1996, 2 t.

CASTRO SEOANE J., « Aviamento y catálogo de los misioneros que en el siglo XVI pasaron de España a Indias y Filipinas según los libros de la contratación », *MH*, 13, n° 37, 1956, p. 83-140.

CERVANTES Francisco, *The Devil in the New World. The Impact of Diabolism in New Spain*, New Haven/London, Yale University Press, 1994.

CHANCE John K., *La conquista de la Sierra. Españoles e indígenas de Oaxaca en la época de la colonia.* Trad. de l'anglais, Oaxaca, Instituto oaxaqueño de las cul-turas/CIESAS, 1998.

CHAUVET Fidel, « Catecismos franciscanos del siglo XVI en México », dans *Catecismos y métodos evangelizadores en México en el siglo XVI*, León-Mexico, 1979, p. 113-140.

CHEVALIER François, *La formation des grands domaines au Mexique*, Paris, Institut d'ethnologie, 1952.

CLENDINNEN Inga, *Ambivalent Conquests. Maya and Spaniard in Yucatan 1517-1570*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

CLINE Sarah L., « The Spiritual Conquest Reexamined, Baptism and Christian Marriage in Early Sixteenth-Century Mexico », *HAHR*, 73-3, 1993, p. 453-480.

COMBY Jean, *Deux mille ans d'évangélisation*, Paris, DDB, 1992.

CONTRERAS Jaime, *Pouvoir et Inquisition en Espagne au XVIe siècle.* Trad. de l'espagnol, Paris, Aubier, 1997.

CORCUERA DE MANCERA Sonia, *Del amor al temor. Borrachez, cataquesis y control en la Nueva España (1555-1771)*, Mexico, FCE, 1994.

CORCUERA DE MANCERA Sonia, *El fraile, el indio y el pulque. Evangelización y embriaguez en la Nueva España. 1523-1548*. 2e éd., Mexico, FCE, 1997.

CORONA NUÑEZ José, « Religiones indígenas y cristianismo », *Historia mexicana*, 10, avril/juin n° 4, 1961, p. 557-570.

CUEVAS Mariano, *Historia de la iglesia en México*, Tlalpam, Impr. del Asilo « Patricia Sanz », 1921-1922, 5 t.

DAHLGREN DE JORDAN Barbo, *La Mixteca. Su cultura e historia prehispánicas*, Mexico, Imprenta universitaria, 1954.

DEDIEU Jean-Pierre, « Catéchisme, communion, messe et confirmation dans l'archevêché de Tolède, 1540-1650 », *Mélanges de la Casa de Velázquez*, XV, 1979, p. 261-294.

DEDIEU Jean-Pierre, *L'Inquisition*, Paris, Le Cerf, 1987.

DEDIEU Jean-Pierre, *L'Espagne de 1492 à 1808*, Paris, Belin, 1994.

DEHOUVE Danièle, *L'évangélisation des Aztèques ou le pécheur universel*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2004.

DELUMEAU Jean, *L'aveu et le pardon. Les difficultés de la confession XIIIe-XVIIIe siècle*, Paris, Le Livre de poche, 1992.

DEVERS Sylvie, ROSTKOWSKI Joëlle (éd.), *Destins croisés. Cinq siècles de rencontres avec les Amérindiens,* Paris, Albin Michel/Unesco, 1992.

Diccionario de historia eclesiástica de España, A. V. QUINTIN, T. MARÍN MARTÍNEZ, J. VIVES GATELL (dir.), Madrid, CSIC, 5 t., 1972-1987.

DUBROWSKY Sergio, *Los diezmos de Indias en la legislación (siglos XVI y XVII),* Pampelune, EUNSA, 1989.

DURAND-FOREST Jacqueline, « L'éducation dans le Mexique du XVIe siècle », *Histoire, économie et société,* 1986, p. 331-346.

DURAND-FOREST Jacqueline, *L'histoire de la vallée de Mexico selon Chimalpahin Quauhtlehuanitzin*, Paris, L'Harmattan, 1987, 2 t.

DURAND-FOREST Jacqueline de, « Tlazolteotl », dans JOSSERAND Kathryn, DAKIN Karen (éd.), *Smoke and Mist*, Oxford, BAR, 1988, p. 191-206.

DURAND-FOREST Jacqueline de, « L'Indien de la Nouvelle-Espagne vu par les missionnaires franciscains (XVIe-XVIIIe siècles) », dans REDONDO Augustin (éd.), *La représentation de l'autre dans l'espace ibérique et ibéro-américain*, Paris, Presses de la Sorbonne Nouvelle-Paris III, 1993, t. 2, p. 101-105.

DURAND-FOREST Jacqueline de, « Évangélisation et nahuatl *o el único modo de atraer a la gente educada* en Nouvelle-Espagne », dans BENASSY-BERLING Marie-Cécile, BERTHE Jean-Pierre, MILHOU Alain (éd.), *Langues et cultures en Amérique espagnole coloniale. Hommage à André Saint-Lu*, Paris, Presses de la Sorbonne nouvelle, 1993, p. 159-169.

DURAND-FOREST Jacqueline de, « Aspects de la confession en Nouvelle-Espagne à travers quelques ouvrages d'évangélisation », dans BARRET Jean-Pierre, FOISIL Madeleine (éd.), *La vie, la mort, la foi. Mélanges offerts à Pierre Chaunu*, Paris, PUF, 1993, p. 567-576.

DURAND-FOREST Jacqueline de, DEHOUVE Danièle, ROULET Éric, *Parlons nahuatl. La langue des Aztèques*, Paris, L'Harmattan, 1999.

DUSSEL Enrique, *Les évêques hispano-américains défenseurs et évangélisateurs de l'Indien (1504-1620)*, Wiesbaden, F. Steiner, 1970.

DUVERGER Christian, *La conversion des Indiens de Nouvelle-Espagne*, Paris, Seuil, 1988.

DUVIOLS Pierre, *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial. L' » extirpation de l'idolâtrie » entre 1532 et 1660*, Lima, IFEA, 1971.

ESPINOSA SPÍNOLA Gloria, *Arquitectura de la conversión y evangelización en la Nueva España durante el siglo XVI,* Almeria, Universidad de Almería, 1999.

FARRIS Nancy Marguerite, *La sociedad maya bajo el dominio colonial, la empresa colectiva de la supervivencia*. Trad. de l'anglais, Madrid, Alianza Editorial, 1992.

FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ Pedro, *Los dominicos en la primera evangelización de México 1521-1550*, Salamanque, Ed. San Este-ban, 1994.

GALARZA Joaquín, *Estudios de escritura indígena tradicional azteca-náhuatl.* 2e éd., Mexico, AGN/CEMCA, 1988.

GARCÍA ICAZBALCETA Joaquín, *Bibliografía mexicana del siglo XVI. Catálogo razonado de libros impresos en México de 1539 a 1600.* 3e éd. revue et corrigée par A. Millares Carlo, Mexico, FCE, 1981.

GARCÍA ORO José, *Cisneros y la reforma del clero español en tiempo de los reyes católicos*, Madrid, CSIC, 1971.

GARIBAY KINTANA Ángel María, *Historia de la literatura náhuatl*. 2e éd., Mexico, Porrúa, 1971, 2 t.

GERHARD Peter, *A Guide to the Historical Geography of New Spain*, Cambridge, Cambridge University Press, 1972.

GERHARD Peter, « Congregaciones de indios en Nueva España ante de 1570 », *Historia mexicana*, XXVI-3, 1977, p. 347-395.

GERHARD Peter, *Síntesis e índice de los mandamientos virreinales 1548-1553*, Mexico, UNAM, 1992.

GERHARDS Agnès, *Dictionnaire historique des ordres religieux*, Paris, Fayard, 1998.

GETINO Luis Alonso, « Influencia de los dominicos en las leyes nuevas », *AEA*, 2, 1945, p. 267-360.

GIBSON Charles, *Los Aztecas bajo el dominio español (1519-1810).* Trad. de l'anglais, Mexico, Siglo Ventiuno, 1967.

GIBSON Charles, *Tlaxcala en el siglo* XVI. Trad. de l'anglais, Mexico, FCE/Estado de Tlaxcala, 1991.

GOMEZ Thomas, *Droit de conquête et droits des Indiens*, Paris, Colin, 1996.

GÓMEZ CANEDO Lino, « Conventuales, observantes y reformados (política indigenista y filiación espiritual de los primeros franciscanos de Indias) », *AEA*, 23, 1966, p. 611-622.

GÓMEZ CANEDO Lino, *La educación de los marginados durante la época colonial. Escuelas y colegios para Indios y mestizos en la Nueva España*, Mexico, Porrúa, 1982.

GÓMEZ CANEDO Lino, *Evangelización y conquista, experencia franciscana en hispanoamérica.* 2e éd., Mexico, Porrúa, 1988.

GÓMEZ CANEDO Lino, *Pioneros de la cruz en México, fray Toribio Motolinia y sus compañeros*, Madrid, Biblioteca de autores cristianos, 1988.

GÓMEZ DÍEZ Francisco Javier, *El impacto de las religiones indígenas americanas en la teología misionera del siglo* XVI, Bilbao, DDB, 2000.

GONZALBO AIZPURU Pilar, *Historia de la educación en la época colonial, el mundo indígena*. 2e éd., Mexico, El Colegio de México, 2000.

GONZÁLEZ TORRES Yolotl, *El sacrificio humano entre los Mexicas*, Mexico, FCE/ INAH, 1985.

GRAJALES RAMOS Gloria, *Cristianismo y paganismo en la altiplanicie mexicana, siglo XVI*, Mexico, Impresora económica, 1949.

GRAULICH Michel, *Montezuma ou l'apogée et la chute de l'empire aztèque*, Paris, Fayard, 1994.

GRAULICH Michel, *Mythes et rituels du Mexique ancien préhispanique*. 2e éd., Bruxelles, Académie royale, 2000.

GRAULICH Michel, *Le sacrifice humain chez les Aztèques*, Paris, Fayard, 2005.

GREENLEAF Richard E., « The Inquisition and the Indians of the New Spain, a Study in Jurisdictional Confusion », *The Americas*, XXII, 1965, p. 138-166.

GREENLEAF Richard E., *Zumárraga y la Inquisición mexicana, 1536-1543*. Trad. de l'anglais, Mexico, FCE, 1988.

GREENLEAF Richard E., *La Inquisición en Nueva España siglo* XVI. 2e éd. Trad. de l'anglais, Mexico, FCE, 1995.

GRUNBERG Bernard, *L'univers des Conquistadores*, Paris, L'Harmattan, 1993.

GRUNBERG Bernard, *Histoire de la Conquête du Mexique*, Paris, L'Harmattan, 1995.

GRUNBERG Bernard, *L'inquisition apostolique au Mexique. Histoire d'une institution et de son impact dans une société coloniale (1521-1571),* Paris, L'Harmattan, 1998.

GRUNBERG Bernard, *Dictionnaire des conquistadors*, Paris, L'Harmattan, 2001.

GRUNBERG Bernard, ROULET Éric (éd.), *Enjeux et difficultés d'un modèle européen dans les sociétés coloniales*, Paris, L'Harmattan, 2007.

GRUZINSKI Serge, « La mère dévorante : alcoolisme, sexualité et déculturation chez les Mexicas (1500-1550) », *Cahiers des Amériques latines,* Paris, 20, 1979, p. 5-36.

GRUZINSKI Serge, *La colonisation de l'imaginaire*, Paris, Gallimard, 1988.

GRUZINSKI Serge, *Les hommes-dieux du Mexique. Pouvoir indien et société coloniale* XVIe-XVIIIe*siècles*. 2e éd., Paris, Éditions des archives contemporaines, 1992.

GUADALUPE VICTORIA José, *Arte et arquitectura en la Sierra alta : siglo XVI*, Mexico, UNAM, 1985.

GUTIÉRREZ VEGA Cristóforo, *Las primeras juntas eclesiásticas de Mexico (15241555)*, Rome, Centro de estudios superiores, 1991.

HANKE Lewis, *Colonisation et conscience chrétienne au* XVIe*siècle*. Trad. de l'anglais, Paris, Plon, 1957.

HARVEY H. R., PREM Hanns J. (éd.), *Explorations in Ethnohistory, Indians of Central Mexico in the Sixteenth Century,* Albuquerque, University of New Mexico Press, 1984.

HASKETT Robert Stephen, *Indigenous Rulers. An Ethnohistory of Town Government in Colonial Cuernavaca,* Albuquerque, University of New Mexico Press, 1991.

Histoire du christianisme, J.-M. MAYEUR, C. PIETRI, A. VAUCHEZ, M. VENARD (éd.), Paris, DDB, t. 8, 1992.

HORCASITAS Fernando, *Teatro náhuatl : épocas novohispana y moderna*, Mexico, UNAM, 1974, t. 1.

HORN Rebecca, *Post Conquest Coyoacan. Nahua-Spanish Relations in Central Mexico, 1519-1650*, Stanford, SUP, 1997.

HUERTA PRECIADO María Teresa, PALACIOS Patricia, *Rebeliones indígenas de la época colonial*, Mexico, SEP/INAH, 1976.

INGHAM John M., *Mary, Michael, and Lucifer : Folk Catolicism in Central Mexico*, Austin, UTP, 1986.

JIMÉNEZ MORENO Wigberto, *Los Indígenas frente al cristianismo : estudios de historia colonial,* Mexico, INAH, 1958.

JOHANSSON KERAUDREN Patrick, *Ritos mortuarios nahuas precolombinos*, Puebla, Estado de Puebla, 1998.

KATZ Friedrich, *Situación social y económica de los Aztecas durante los siglos XVI y XVII,* Mexico, UNAM, 1966.

KELLOGG Susan, RESTALL Matthew (éd.), *Dead Giveaways. Indigenous Testaments of Colonial Mesaoamerica and the Andes,* Salt Lake City, Utah University Press, 1998.

KLOR DE ALVA José Jorge, *Christianity and the Aztecs*, San José Studies 5-6/21, 1979.

KLOR DE ALVA José Jorge, « Martin Ocelotl : Clandestin Cult Leader », dans SWEET David G., NASH Gary B. (éd.), *Struggle and Survival in Colonial America*, Berkeley, 1981, p. 128-141.

KOBAYASHI José María, *La educación como conquista. Empresa franciscana en México*, Mexico, El Colegio de México, 1974.

LACOSTE Jean-Yves (dir.), *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, PUF, 2002.

LAFAYE Jacques, *Quetzalcoatl et Guadalupe*, Paris, Gallimard, 1974.

LEÓN-PORTILLA Miguel, « Ramírez de Fuenleal y las antigüedades mexicanas », *ECN*, 8, 1969, p. 9-49.

LEÓN-PORTILLA Miguel, « Testimonios nahuas sobre la conquista espiritual », *ECN*, 11, 1974, p. 11-36.

LEÓN-PORTILLA Miguel, *La pensée aztèque*. Trad. de l'espagnol, Paris, Seuil, 1985.

LEÓN-PORTILLA Miguel, *Los franciscanos vistos por el hombre náhuatl. Testimonios indígenas del siglo XVI*, Mexico, UNAM, 1985.

LEÓN-PORTILLA Miguel, *Literaturas indígenas de México,* Mexico, MAPFRE/FCE, 1995.

LESBRE Patrick, « Les enjeux d'un mariage chrétien en Nouvelle-Espagne, Tezcoco, octobre 1526 », *Caravelle*, 73, 1999, p. 27-49.

LESBRE Patrick, VABRE Marie-José (éd.), *Le Mexique préhispanique et colonial. Hommage à Jacqueline de Durand-Forest*, Paris, L'Harmattan, 2004.

LIRA Andrés, « Dimensión jurídica de la conciencia. Pecadores y pecados en tres confesionarios de la Nueva España, 1545-1732 », *Historia mexicana,* 55-4, 2006, p. 1139-1178.

LISS Peggy K., *Orígenes de la nacionalidad mexicana, 1521-1556. La formación de una nueva sociedad.* Trad. de l'anglais. 2e éd., Mexico, FCE, 1995.

LOCKHART James, *The Nahua after the Conquest*, Stanford, SUP, 1992.

LÓPEZ AUSTIN Alfredo, *Hombre-Dios. Religión y política en el mundo náhuatl*, Mexico, UNAM, 1973.

LÓPEZ AUSTIN Alfredo, *Le paradis de brume. Mythes et pensée religieuse des anciens Mexicains.* Trad. de l'espagnol, Paris, Maisonneuve et Larose/IHEAL, 1997

MAC ANDREW John, *The Open-air Churches of Sixteenth Century Mexico*, Cambridge, Harvard University Press, 1965.

MADSEN William, *Christo-paganism. A Study of Mexican Religious Syncretism*, Nouvelle-Orléans, Tulasne University, 1957.

MAHN-LOT Marianne, *Bartolomé de Las Casas et le droit des Indiens*, Paris, Payot, 1982.

MALVIDO Elsa, MANSILLA Josefina, POMPA José A., « Un cementario indígena del siglo XVI en Huexotla, Estado de Mexico », *Trace,* 10, 1986, p. 39-51.

MARTÍNEZ Hildeberto, *Tepeaca en el siglo XVI. Tenencia de la tierra y organización de un señorío*, Mexico, CIESAS, 1984.

MARTÍNEZ Hildeberto, *Codiciaban la tierra. El despojo agrario en los señorios de Tecamachalco y Quecholac (Puebla, 1520-1650)*, Mexico, CIESAS, 1994.

MARTÍNEZ José Luis, *Pasajeros de Indias. Viajes transatlánticos en el siglo XVI.* 2e éd., Mexico, Alianza Editorial, 1984.

MARTINI Mónica Patricia, *El indio y los sacramentos en la Hispanoamérica colonial. Circunstancias adversas y malas interpretaciones*, Buenos Aires, PRHISCO/CONICET, 1993.

MATOS MOCTEZUMA Eduardo, *Teotihuacan, la cité des dieux,* Paris, CNRS, 1993.

MAYEUR Jean-Marie, PIETRI Charles, VAUCHEZ André, VENARD Marc (éd.), *Histoire du christianisme*, t. 8, *Le temps des confessions 1530-1620*, Paris, DDB, 1992.

MAZA Francisco de la, *El guadalupanismo mexicano*. 2e éd., Mexico, FCE, 1981.

MEDINA Miguel Angel, *Los dominicos en América*, Madrid, MAPFRE, 1992.

MELQUIADES Andrés Martín, *Dinero, cultura y espiritualidad en torno al descubrimiento y evangelización*, Bogota, Consejo espiscopal latinoaméricano, 1990.

MENEGUS BORNEMANN Margarita, *Del señorio indígena a la república de indios. El caso de Toluca 1500-1600*. 2e éd., Mexico, CONACULTA, 1994.

MESEGUER Juan, « Contenido misionologico de la obedencia e instrucción de fray Francisco de los Ángeles a los Doce apostoles de México », *The Americas*, II, 1954-55, p. 473-500.

MIRANDA José, *El tributo indígena en la Nueva España durante el siglo XVI.* 2e éd., Mexico, El Colegio de México, 1980.

MONTES BARDO Joaquín, *Arte y espiritualidad franciscana en la Nueva España, siglo XVI (iconología de la provincia del Santo Evangelio).* 2e éd., Jaén, Universidad de Jaén, 2001.

MORALES Francisco, « Dos figuras en la Utopía franciscana de Nueva España, fray Juan de Zumárraga y fray Martín de Valencia », *Caravelle*, 76-77, 2001, p. 333-344.

MORALES Francisco, « Los coloquios de Sahagún : el marco teológico de su contenido », *ECN*, 32, 2001, p. 175-188.

MUNCH GALINDO Guido, *El cacicazgo de San Juan Teotihuacán durante la colonia, 1521-1821,* Mexico, INAH, 1976.

MURIEL Josefina, « En torno a una vieja polémica. Erección de los dos primeros conventos de San Francisco en la ciudad de México, siglo XVI », *EHN*, 6, 1978, p. 7-39.

MURIEL Josefina, *Los hospitales de la Nueva España*. 2e éd., Mexico, UNAM/Cruz roja mexicana, 1990-1991, 2 t.

NOGUEZ Xavier, *Documentos guadalupanos,* Mexico, FCE, 1995.

NUTTAL Zelia, « L'évêque Zumárraga et les idoles principales du Grand Temple de Mexico », *JSA*, 8, 1911, p. 153-171.

O'GORMAN Edmundo (éd.), *Guía de las actas de cabildo de la ciudad de México, siglo XVI*, Mexico, FCE, 1970.

O'GORMAN Edmundo, *Destierro de sombras. Luz en el origen de la imagen y culto de Nuestra Señora de Guadalupe del Tepeyac*. 2e éd., Mexico, UNAM, 1991.

OLAECHEA LABAYEN Juan B., « Experencias cristianas con el indio antillano », *AEA*, 26, 1969, p. 65-114.

OLIVIER Guilhem, *Moqueries et métamorphoses d'un dieu aztèque. Tezcatlipoca, le « Seigneur au miroir fumant »*, Paris, Institut d'ethnologie, 1997.

ORTEGA Ángel, « Las primeras maestras y sus colegios-escuelas de niñas en México », *AIA*, 31, 1929, p. 259-276.

PALERM Ángel, *Obras hidráulicas prehispánicas en el sistema lacustre del Valle de México,* Mexico, SEP/INAH, 1973.

PARTIDA Armando, *Teatro mexicano. Historia y dramaturgia*, t. 2, *teatro de evangelización en náhuatl,* Mexico, CONACULTA, 1992.

PEREÑA VICENTE Luciano (éd.), *Doctrina christiana y catecismo para intrucción de los indios*, Madrid, CSIC, 1986.

PÉREZ Joseph, *L'Espagne de Philippe II*, Paris, Fayard, 1999.

PÉREZ Joseph, *Brève histoire de l'Inquisition en Espagne,* Paris, Fayard, 2002.

PERON Mylène, *Le Mexique, terre de mission franciscaine (XVIe-XIXe siècle) – La province de Xalisco*, Paris, L'Harmattan, 2005.

PHELAN John Leddy, *The Millenian King-dom of the Franciscans in the New World : A Study in the writing of Gerónimo de Mendieta. 1525-1604*. 2 e éd., Berkeley, UCP, 1970.

PITA MOREDA María Teresa, *Los predicadores novohispanos en el siglo XVI*, Sala-manque, Ed. San Esteban, 1992.

POWELL Philip Wayne, *La guerra chichimeca (1550-1600).* Trad. de l'anglais, Mexico, FCE, 1977.

PREM Hanns J., *Milpa y hacienda. Tenencia de la tierra indígena y española en la cuenca del Alto Atoyac, Puebla, México (1520-1650),* Mexico/Puebla, FCE/ CIESAS/Estado de Puebla, 1988.

PURY TOUMI Sybille de, *Sur les traces des indiens nahuatl, mot à mot,* Paris, La pensée sauvage, 1992.

QUEZADA Noemí, *Enfermado y malificio, el curando en el México colonial*, Mexico, UNAM, 1989.

RAGON Pierre, *Les Indiens de la Découverte. Évangélisation, mariage et sexualité, Mexique, XVIe siècle*, Paris, L'Harmattan, 1992.

RAGON Pierre, « La colonisation du sacré. L'histoire du « Sacromonte » d'Amecameca (Mexique) », dans MONNET Jérôme (éd.), *Espace, temps et pouvoir dans le Nouveau Monde*, Paris, Antropos, 1996, p. 49-69.

RAGON Pierre, *Les saints et les images du Mexique (XVIe-XVIIIe siècle),* Paris, L'Harmattan, 2003.

REYES CORIA Bulmaro, RAMÍREZ VIDAL Gerardo, DÍAZ CÍSTORA Salvador, *Acerca de fray Diego Valadés, su « Retórica cristiana »*. Introduction de R. Bonifaz Nuño, Mexico, UNAM, 1996.

REYES GARCÍA Luis, *Cuauhtinchan del siglo XII al XVI : formación y desarollo histórico de un señorio prehispánico*. 2e éd., Mexico/Puebla, FCE/CIESAS/Estado de Puebla, 1988.

REYES VALERO Constantino, *Arte indocristiano*, Mexico, CONACULTA/INAH, 2000.

RICARD Robert, *La conquête spirituelle du Mexique. Essai sur l'apostolat et les méthodes missionnaires des ordres mendiants en Nouvelle-Espagne de 1523-24 à 1572*, Paris, Institut d'ethnologie, 1933.

RICARD Robert, « "La conquête spirituelle du Mexique" revue après trente ans », dans *La découverte de l'Amérique, conditions historiques et conséquences culturelles. Dixième stage internationnal d'Études humaniste (Tours, 1966),* Paris, 1968, p. 229-239.

ROBERTSON Donald, *Mexican Manuscript Painting of the Early Colonial Period*. 2e éd., Norman, University of Oklahoma Press, 1994.

ROJAS José Luis de, *México Tenochtitlan. Economía y sociedad en el siglo XVI,* 2e éd., Mexico, FCE/El Colegio de Michoacán, 1992.

ROMÁN GUTIÉRREZ José Francisco, *Sociedad y evangelización en Nueva Galicia durante el siglo XVI,* Guadalajara, El Colegio de Jalisco/Universidad autónoma de Zacatecao/INAH, 1993.

ROMERO Ignacio Osorio, *La enseñanza del latín a los indios*, Mexico, UNAM, 1990.

ROULET Éric, « Le culte du dieu du feu au Mexique à l'époque coloniale (XVIe siècle) », dans VION-DELPHIN François, LASSUS François (éd.), *Les hommes et le feu de l'Antiquité à nos jours,* Besançon, Presses universitaires de Franche-Comté, 2007, p. 117-127.

RUBIAL GARCÍA Antonio, *El convento agustino y la sociedad novohispana 1533-1630*, Mexico, UNAM, 1989.

RUIZ MEDRANO Ethelia, « Los negocios de un arzobispo : el caso de fray Alonso de Montúfar », *EHN*, 12, 1992, p. 64-83.

RUIZ MEDRANO Ethelia, *Gobierno y sociedad en Nueva España. Segunda audiencia y Antonio de Mendoza*, Michoacan, Gobierno del Estado/El Colegio de Michoacán, 1997.

RUIZ ZAVALA Fray Alipio, *Historia de la provincia agustiniana del santísimo nombre de Jesús de México*, Mexico, Porrúa, 1984, 2 t.

SÁENZ DE SANTA MARÍA Carmelo, « La conquista espiritual del reino de Guatemala », *AEA*, 27, 1970, p. 61-108.

SAINT-LU André, *La Vera Paz. Esprit évangélique et colonisation*, Paris, Institut d'études hispaniques, 1968.

SARABIA VIEJO María Justina, *Don Luis de Velasco, virrey de Nueva España, 1550-1564*, Madrid, CSIC, 1978.

SARANYANA Josep-Ignasi (éd.), *Evangelización y teología en América (siglo XVI). Simposio internacional de teología de la universidad de Navarra*, Pampelune, Universidad de Navarra, 1990, 2 t.

SARANYANA Josep-Ignasi, ZABALLA Ana de, *Joaquín de Fiore y América*. 2e éd., Pampelune, Ediciones EUNATE, 1995.

SCHROEDER Susan, *Native Resistance and the Pax Colonial in New Spain*, Lincoln/ London, University of Nebraska Press, 1998.

SCHWALLER John Frederick, *Partidos y párrocos bajo la real corona en la Nueva España, siglo XVI*, Mexico, INAH, 1981.

SCHWALLER John Frederick, *Origins of Church Wealth in Mexico. Ecclesiastical Revenues and Church Finances, 1523-1600*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1985.

SCHWALLER John Frederick, *The Church and Clergy in Sixteenth-Century Mexico*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1987.

SÉJOURNÉ Laurette, *La pensée des anciens Mexicains*, Paris, Maspero, 1982.

SEPÚLVEDA María Teresa, « La cofradía de San Nicolás Tolentino », *Anales del INAH*, 7e époque, VI, 1976, p. 5-22.

SIMÉON Rémi, *Dictionnaire de la langue nahuatl ou mexicaine*. Préface de J. de Durand-Forest, Graz, ADEVA, 1963.

SIMPSON Lesley Byrd, *The Encomienda of New Spain*. 2e éd., Berkeley, UCP, 1982.

SMITH Michael Ernest, *The Aztecs.* 2e éd., Cambridge, Blackwell Publishing, 2003.

SOUSTELLE Jacques, *L'univers des Aztèques*, Paris, Hermann, 1979.

SOUSTELLE Jacques, *La vie quotidienne des Aztèques à la veille de la conquête espagnole*, Paris, Le Livre de poche, 1983.

SOUSTELLE Jacques, *Mexique, terre indienne* [1936], Paris, Hachette, 1995.

STRESSER-PEAN Guy, *Le Soleil-Dieu et le Christ. La christianisation des Indiens du Mexique,* Paris, L'Harmattan, 2005.

SYLVEST Edwin, *Motifs of the Franciscan Mission Theory in Sixteenth Century New Spain Province of Holy Gospel*, Washington, AAFH, 1975.

TAYLOR William B., *Landlords and Peasants in Colonial Oaxaca*, Stanford, SUP, 1972.

TAYLOR William B., *Drinking, Homicide, and Rebellion in Colonial Mexican Villages,* Stanford, SUP, 1979.

TERRACIANO Kevin, *The Mixtecs of Colonial Oaxaca*, Stanford, SUP, 2001.

TIBESAR Antonio, *Comienzos de los franciscanos en el Perú*. Trad., Iquito, Centro de estudios teológicos de la Amazonia, 1991.

TORRE VILLAR Ernesto de la, « Las congregaciones de Indios en el siglo XVI », *BAGN*, 1re série, XXIII, 1952, p. 145-213.

TORRE VILLAR Ernesto de la, « Catecismos, instrumentos de la evangelización y cultura », dans *Catecismos y métodos evangelizadores en México en el siglo XVI*, León-Mexico, 1979, p. 141-189.

UCHMANY DE LA PEÑA Eva Alexandra, « Cambios religiosos en la conquista de México », *RMEA*, 26, 1980, p. 1-57.

ULLOA Daniel, *Los predicadores divididos. Los dominicos en la Nueva España, siglo XVI,* Mexico, El Colegio de México, 1977.

VÁZQUEZ VÁZQUEZ Elena, *Distribución geográfica y organización de las ordenes religiosas en la Nueva España (siglo XVI),* Mexico, UNAM, 1965.

VENEGAS RAMÍREZ Carmen, « La asistencia hospitalaria para indios en la Nueva España », *Anales del INAH*, 6e époque, XIX, 1967, p. 227-240.

VERÁSTIQUE Bernardino, *Michoacán and Eden. Vasco de Quiroga and the Evangelization of Western Mexico*, Austin, UTP, 2000.

ZABALLA BEASCOECHEA Ana de, *Transculturación y misión en Nueva España. Estudio histórico-doctrinal del libro de los « coloquios » de Bernardino de Sahagún*, Pampelune, Ed. Universidad de Navararra, 1990.

ZANTWIJCK R. A. M. van, « Principios organizadores de los Mexicas. Una introducción al estudio de sistema interna del régimen azteca », *ECN*, 4, 1963, p. 187-222.

ZAVALA Silvio, *Amérique latine : philosophie de la conquête*. Trad. de l'espagnol, Paris/La Haye, Mouton, 1977.

ZAVALA Silvio, *El servicio personal de los indios en la Nueva España*, Mexico, El Colegio de México/El Colegio nacional, 1984-89, 4 t.

ZAVALA Silvio, *Poder y lenguaje desde el siglo XVI*, Mexico, El Colegio de México, 1996.

ZUBILLAGA Félix, « Intento de clero indígena en Nueva España en el siglo XVI y los jesuitas », *AEA*, 26, 1969, p. 427-469.

Index

A

B

C

D

E

F

G

H

I

J

L

M

N

O

P

Q

R

S

T

U

V

X

Y

Z